حوارات لقرن جديد

المسألة الثقافية

في العالم العربي/الإسلامي

رضوان السيد

أحمد برقاوي



اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/رمزي ذكي

القاهرة



المسـائلة الثقافية

في العالم الإسلامي

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

دار الفكر
دمشق - سورية

رضوان السيد
أحمد برقاوي

المسـائلة الثقافية
في العالم الإسلامي

حوارات
لقرن جديد

إعداد وتحرير
عبدالواحد علواني

الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥,٠١١
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١١٦٠,٠١١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6
الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-449-2
الرقم الموضوعي للسلسلة: ٠٥٠
الرقم الموضوعي للحلقة: ٣٠١
الموضوع: مشكلات الحضارة
عنوان السلسلة: حوارات لقرن جديد
العنوان: المسألة الثقافية في العالم الإسلامي
التأليف: رضوان السيد/ أحمد برقاوي
إعداد وتحرير: عبد الواحد علواني
الصف التصويري: دار الفكر المعاصر - بيروت
التنفيذ الطباعي: مطابع المستقبل - بيروت
عدد الصفحات: ١٢٨ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥سم
عدد النسخ: ٢٠٠٠ نسخة

دار الفكر المعاصر
لبنان - بيروت - ساقية الجنزير، خلف الكارلتون
ص.ب (١٣٦٠٦٤) - تلفاكس: ٨٦٠٧٣٩
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com

1998 الحوار حضارة و إبداع

الطبعة الأولى

1418هـ = 1998 م

المحتوى

مقدمة المحرر

الحوار (المصطلح والغايات) :

تهيمن كلمة الحوار (وما يدخل في إطارها) على جزء كبير من عناوين الكتب والأبحاث والندوات والمؤتمرات في عالمنا المعاصر .. بل إنها أصبحت تستخدم في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاجتماع والأيديولوجية ... إلخ ، وهذه الكلمة تدل بداية على محاولة لحل مشكلة أو معضلة شائكة وعالقة ، فهي قائمة دوماً بين طرفين أو أكثر يفتقدان التواصل المطلوب ، وعندما يرغب كل منهما في الاتصال مع الآخر فإن هذه الكلمة السحرية تصبح عنواناً لتواصلهما ، وتختلف دلالات كلمة الحوار من طرف لآخر ومن حوار لآخر ، ففي حين تعني استمالة الآخر وهدايته عند البعض ، فإنها تعني عند الآخرين نسف الآخر ودحضه وتفنيده ، وربما تعني عند آخرين التبادل المعرفي مع الآخر وإن كان بنسبة محدودة .

و(الحوار) لغة : حديث يتناوله شخصان أو أكثر، و(حاور) تعني حاول وأجاب، وأصل الكلمة من (حور) ، و (حارَ) تعني رجع ، وحار إلى ربه أي رجع وتاب إلى ربه .

وليس هناك من ضبط وإحكام لمفهوم أو مصطلح (الحوار)، إلا أنه يفصح عن نفسه بحسب وجهات النظر التي تدخل في إطاره ، ولذلك تتعدّد المفاهيم ويتشتت المصطلح ، وربما يصبح هو بحد ذاته مادة للخلاف ، ولذلك نود في مستهل سلسلتنا (حوارات لقرن جديد) أن نوضح مفهوم (الحوار) الذي نسير في ضوئه ، لتكون مساهمة المفكرين والقراء في السلسلة (كتابة وقراءة وتعقيباً وتعليقاً ومناقشة ..) أكثر فاعلية وتواصلاً .

فالحوار (في نظرنا) يعني :

أولاً ـ تبادل الأفكار وتقييمها وقراءتها ونقدها وإعادة إنتاجها في ضوء رؤية أكثر تماسكاً .

ثانياً ـ تأسيس لغة مشتركة يتم التواصل على أساسها وتمهد لتواصل أكثر زخماً .

ثالثاً ـ بلورة الأهداف الكبرى ومنهجة الأساليب والطرق المؤدية إليها .

رابعاً ـ مقايسة ومحاكمة الأفكار والآراء والرؤى والأحكام عبر عملية نقدية متبادلة .

خامساً ـ تمازج الرؤى عبر أشكال تكاملية وليست تفاضلية ، إذ ليس من الضروري أن يكون الحوار سجالاً وتفنيداً ونسفاً وصراعاً .. إلخ ، وإن كان لا يخلو من هذه الأمور بحيث تكون جهداً مشتركاً في إزالة ما يثبت بطلانه .. إلخ .

ولعل أهم ما في الحوار هو أن طرح الأفكار يكون في إطار اكتشافها مجدداً من خلال تفاعلها مع نطاق أوسع أو رؤى أخرى .. أي إنه يدخل في باب الاختبار الذاتي للأفكار ، لبلورتها وتعميقها وإخراجها من الصيغة الذاتية إلى الصيغة الاجتماعية أو الإنسانية ، إنها تتيح للاجتهاد أن يتحول إلى تشريع ، وللاقتراح أن يتحول إلى قانون ، وللفرضية أن تتحول إلى واقعة .

ومنهجة الحوار والبحث عن دلالاته الأكثر فاعلية وفائدة ضرورة لواقعنا الفكري ، وخاصة أن واقعنا الفكري الراهن له سمات قلّما تتم معالجتها ؛ منها القطيعة المعرفية التي تبلغ درجة شديدة بين مختلف الاتجاهات ، إلى درجة أننا نلاحظ كثيراً فقدان لغة التواصل بينها ، مما يدخلها في إطار عنيف من التنافر والتناحر ، ومع دوام هذه الحالة تتفاقم مشكلة الافتراق الأبستمولوجي ، وهذه الحالة تؤدي إلى ضياع الجهود في المناظرات والسجالات والاتهامات والمماحكات ، إضافة إلى أنها تقطع الطريق على وضع أكثر عقلانية يتم فيه الاحتكام إلى تعددية الرؤى وغنى الأفكار ، إذ يدفع كل طرف إلى المغالاة في فرض آرائه ورؤاه ويقينه بحيث يكون إما مهيناً ومسيطراً أو معارضاً ومعادياً !

فغنى الأفكار ؛الواقع الاختلافي ؛ وتنوع الأساليب ؛ مقدمات لنهضة متماسكة ، إلا إنها تكون عقبة كأداء أمام النهضة إذا لم تتمازج الأفكار والأساليب والرؤى .. ولذلك فإن الحوار بمفهومه التواصلي والمعرفي مقدمة أساسية للتعاون وتعاضد الجهود ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية ، فالحوار وسيلة تعارف ولقاء وتأصيل للرؤى وواقعية الحلول والاتفاق على الأهداف الكبرى ، ومن خلاله تتقارب الاتجاهات ، ويعاد ترتيب الأولويات ، وتعمق الأفكار وتغتني بعضها ببعض !

وسلسلتنا الحوارية هذه نطرحها في محاولة جادة لكسر الجمود وفتح أبواب التفاعل والتواصل من خلال شكل حواري رفيع يفسح المجال للحوار على ثلاثة مستويات : الأول بين القراء أنفسهم ،

والثاني بين القراء والمفكرين ، والثالث بين المفكرين أنفسهم ، فتقديم رؤى اختلافية وضمن منهج يتيح الاتصال بين الأفكار يعني توسيع دائرة القراءة والقراء ، وتجاوز المفكر والباحث لدائرة قرائه إلى دوائر أوسع ، ودفع القارئ إلى قراءة الأفكار المختلفة . ولا بأس لتحقيق هذا الأمر من طرح رؤى مختلفة وقراءتها ومناقشتها ، سواء أكنا نختلف معها أو نتفق ، لأننا نرمي أساساً إلى تحقيق التواصل والتعارف .

☆ ☆ ☆

المسألة الثقافية :

تثير المسألة الثقافية في العالمين العربي والإسلامي جدلاً واسعاً ، بل ترتبط بها كل القضايا الكبرى . ومن خلال هذا الارتباط تفرز تصورات عديدة متقاربة ومتباينة حول كل قضية منها .. والمسألة الثقافية تظهر من خلال بعديها ؛ الحداثة والهوية بشكل واضح ، ولذلك فإنها لا تغيب عن أي إنتاج فكري حديث أو معاصر ، وهذه المسألة ارتبطت في بدايات القرن التاسع عشر مع الحداثة ، ثم ارتبطت بتفاقم الغزو الاستعماري والثقافي مع الهوية دون أن تغيّب قضية الحداثة !

ومع أن التصورات الفكرية والمشاريع الثقافية كانت تنطلق من مسلماتها في توصيف إشكالية المسألة الثقافية ، لتضع الحلول والرؤى القطعية ، التي كانت تجد أن هذه الإشكالية في غاية البساطة ، وإن كانت في تجلياتها معقدة بعض الشيء .. وهذه الرؤى التأحيدية كانت تدل على النظرة القاصرة في النظر إلى المشكلة الثقافية لا على بساطة الإشكالية ! إذ إن معظم ما يطرح حتى وقتنا هذا ، يكاد يفتقد الواقعية ، لتغافله عن الاختلاف والتباين الشديد الذي يفصل المناهج المختلفة للاتجاهات المختلفة !

فمعظمنا يرى المسألة من وجهة نظره فقط ، وعبر نظرة يقينية تتجشم فرض يقينها الخاص على الآخرين . هذه النظرة الأحادية والتبسيطية ساهمت في تعقيد المسألة أكثر فأكثر .. والحداثة والهوية نقطتان تتقارب الرؤى في توصيفها إلى درجة لا بأس بها ، إلا أنها شكّلا واقعاً خلافياً تناحرياً بدد الطاقات في معارك جانبية لم تمس الأهداف الكبرى .. إنما ساهمت في مزيد من الافتراق والقطيعة بين اتجاهات الساحة وخاصة خلال سني القرن العشرين !

والمسألة الثقافية تقوم أساساً على البنية الثقافية للمجتمع .. حيث تحدد هذه البنيـة إلى درجـة كبيرة واقع ومستقبل المجتمعات العربية والإسلامية بل إن معظم الإشكالات تعود إلى أسباب ثقافيـة بالدرجة الأولى !

والنظرة التأحيدية التي غلبت على رواد النهضـة سببت ردود فعل لاحقـة لم تخرج عن إطـار التأحيدية .. فمع أنها جاءت رداً على نظرة مختزلة ، إلا أنها ورثت عنها اختزاليتها وأحاديتها !

وارتبطت المسألة الثقافية (من خلال بعديها الأكثر أهمية : الحداثة والهوية) بقضيـة العلاقـة مع الحضارة الغربية .. فجدليـة العلاقـة مع الغرب كانت المحرك الأسـاسي للمسـألـة الثقـافيـة ، إذ ارتبطت بحداثة الغرب والصدمة التي شكلها للواقع العربي والإسلامي ، ابتداء بحملة نـابليون وحتى أيامنا هذه .. وترتبط كذلك بهوية المجتمعات العربية الإسلامية التي تتعرض لعمليات تنميـط ثقـافي عالمي ، حيث تهيمن الثقافة الغربية على العالم عبر أشكال الغزو الثقافي المختلفة ، وخـاصـة مع تغلغل وسائط الاتصال الحديثة في عمق الأسرة والمجتمع ، إضافـة إلى الانفتـاح الثقـافي والفكري والعلمي عبر أشكال تبعية غالباً .

وقـد سـاهمت إشكاليتـا الحـداثـة والهويـة في تـأجيج الخـلاف الإيـديـولـوجي بين غرب لـه خصوصيته البنيوية والحداثية والاجتماعية والإيديولوجية ، وبين شرق له مسلماته وأعرافـه وثوابتـه ويقينياته وماضيه الحاضر بقوة .

وإذ نفتتح سلسلتنا الحوارية بالمسألة الثقافية فلأنها تشكل المدخل الأكثر أهميـة لفهم المسـائل الأخرى ، فهي تشمل البحث في الحاضر وعلاقته بالمـاضي والمستقبل ، ومن خلال هـذا المسح الزمني الشامل تُعاد تقييات المعرفة عبر أشكالها ومراحلهـا ، وكـذلـك أسئلـة الهويـة والوجود والخصوصيـة والحداثة والعلم والثقافة والمجتمع .. إلخ .

ونأمل أن تواكب هذه السلسلة الحوارية المزيد من الحوارات والمناقشات التي نرحب بهـا بكل تأكيد .. ونحرص على تفعيلها وتفعيل دور الفكر والثقافة في البنـاء الذاتي .

عبد الواحد علواني

المسألة الثقافية
في العالم
العربي/ الأسلامي
القسم الأول

المسألة الثقافية في العالم الإسلامي

رضوان السيد

تعقيب : أحمد برقاوي

المسألة الثقافية في العالم الإسلامي

رضوان السيد

يبلغُ أُوار المعارك والنزاعات إحدى ذُراه هذه الأيام خاصة على الساحة الثقافيـة ، صحيحٌ أنَّ بعض العناوين للنزاعات لا تبدو ثقافيةً لأول وهلة ؛ لكنّ نظرةً متـأنيـةً إلى مضامينها وسيـاقـاتهـا تُظهرنـا على الجوانب الثقـافيـة الكامنـة فيهـا ، وتعود النزاعـات الثقافية إلى أمرين : اختلاف المصالح ، واختلاف المفاهيم ، وقد يكون من المنـاسب في بعض النزاعات الثقافية أو التي تبرز فيها الثقافة إلى الواجهة ، تقديم الاختلاف المفهومي على الآخر المصلحي ، ذلـك أنَّ الاختـلاف المفهـومي هـو الـذي يمكِّنُ من الاستعمال والاستغلال حتى في الحالات التي تغلب فيها الأسباب السياسية أو الإثنيةُ أو المصلحيـة ، فإن السياقات المفهوميـة المختلفـة هي التي تمكّن من (تقنيع) النزاع وإعطـائـه طـابعـاً عقائدياً أو مبدئياً .

وقد اخترتُ هنا أن أُداخل المسألة الثقافية في العالم الإسلامي اليوم ، ومن مـدخل النزاعات الثقافية المشتعلة الأُوار ، بداخل البيئات الثقافيـة الإسلاميـة من جهـة ، وفيما بين الصحويين الإسلاميين والغرب بمـا هـو مفهـومٌ شـامـل ، ولمـدخـلٍ من هـذا النـوع إيجابياته وسلبياته ، أما إيجابياته فتتمثل في تسليـط الضوء على مواطن الضعف والنقـد ، مما يُسهمُ في الإصلاح ، وتجاوز المشكلات .

وأمّا السلبيات فتتمثلُ في إمكان غلبة طابع (ردود الأفعال) على المحيـط الثقـافي . بيـد أنّ دوافعي للبـدء من المـدخـل النزاعي تتجـاوز إشكاليـات السلب والإيجـاب إلى سياقات الواقع الراهن ، بل والتـاريخ الحـديث للمسـألـة الثقـافيـة ، إذ إن (الخـارج)

المعادي أو الغريب ، مطلع القرن التاسع عشر ، صار جزءاً بنيوياً في بعض المنظومات الثقافية العربية ، كما أنه هو السائد في بعض المنظومات الأخرى .

عنيتُ بالمدخل النزاعي لمقاربة المسألة الثقافية العربية النزاعات ، والتيارات والأطروحات التي يعتبرها (التيار الرئيسي) في الثقافة العربية مُضرةً أو مُعادية ، وهي تتراوح بين ما هو غربيٌّ بحتٌ ، أو تقليديٌّ داخليٌّ ، أو خليط أو مشج بين هذا وذاك .

أول ما تعرَّض له الكتاب المسلمون بالهجوم ، ومنذ الثلاثينات من هذا القرن ما سمَّوه بالتغريب ، أي تبنّي الأساليب الغربية في الفكر والسلوك ، وقد اتخذت المسألة في البداية سمة النقد الاجتماعي ، فالثقافي ، إلى أن تحولت في الستينات إلى نقد سياسي أيضاً ، مع عدم النزعتين الأوليين ، وعلى الرغم من أنّ (التغريب) مصدره (الغرب) ، فإنّ النقد انصبَّ في الأساس على الفئات الاجتماعية والثقافية الداخلية التي كانت في نظر جماعات التيار الرئيسي أو السائد ، تتخذ من الغرب نموذجاً لفكرها وسلوكها الخاص والعام ، ومع امتداد الحرب الباردة إلى الثقافة ، بدأ الغربُ نفسُهُ يتعرض لهجمات من جانب الكتّاب المسلمين من جهتين اثنين : من جهة التبشير وتأثيراته في الثقافة ، ومن جهة الاستشراق ، المتهم تارةً بالتآمر مع التبشير ، وطوراً بالتآمر مع الإمبرياليين الغربيين .

وترتب على ذلك صعود عناوين جديدة للصراع معلنةً أو مستترة . أمّا المعلنةَ فتتحدث عن الغرب الإمبريالي في السياسة والثقافة ، وأما المستترة فتتحدث عن الأصالة في مواجهة المعاصرة ، والتقليد في مواجهة التحديث ، وشهدت الستينات تحول النقد الثقافي في هذا إلى نقضٍ عقائدي ، يجعل من التحريم أو الإحلال أمرين مُترتبين على (الحكم) العقدي ، وليس على الأحكام الجمالية أو القيمية أو السياسية .

وفي ظلّ الحالة العقائدية التي سادت النقاش الثقافي من جانب سائر الأطراف في

الستينات ، بدأت مقولةُ **الغزو الثقافي** بالبروز فكما كان المستشرقون والعلمانيون المحليون يعتبرون **الجهاد** غزواً مسلّحاً لأراضي الآخرين وثقافاتهم وأديانهم ، فإنَّ الكُتّاب الإسلاميين اعتبروا التقدم الذي تحرزُهُ الثقافة الغربية بشقيها الماركسي والرأسمالي ، على أرض العرب والمسلمين ، اعتبروه غزواً ، أي حرباً صليبيةً على العرب ، وعلى الإسلام .

على أن المُلاحظَ في حالة **الغزو الثقافي** أنَّ الإسلاميين لم ينفردوا باكتشافه والهجوم عليه ، بل شاركهم في ذلك أكثر القوميين التقليديين أو القُدامى ، الذين ما تحولوا في الستينات إلى ماركسيين لينينيين ، ومن هنا ـ من مقولة الغزو الثقافي ـ عادت الأمور إلى الاختلاط في السنوات الأخيرة عند الحديث عن **العولمة** ، صحيح أنّ الاقتصاديين كانوا هم السبّاقين إلى التحذير من مخاطرها . لكنْ سُرعان ما أقبل المثقّفون القوميون والإسلاميون (وبعض اليساريين) على مهاجمة آثارها الثقافية المدمرة ، خشي الإسلاميون على خصوصية الثقافة الإسلامية ، كما خشي القوميون على الأبعاد الثقافية للقومية .

وفي ظلّ هذه الموجة الناقدة أو الناقضة ، ظهرت أطروحتا فوكوياما (حول **نهاية التاريخ**) ، وهانتغتون (حول صراعات الحضارات) ، ولستُ هنا بصدد مناقشة أسُسها الفلسفية ، وكيف تلتقيان ، بل ما أودُّ قولهُ ـ فيما يدخل فيما نحن بصدده ـ أن الأُطروحة الأولى ترى أننا ندخلُ مرحلةً تاريخية جديدة تماماً يتعولمُ فيها الغرب الليبرالي ، وتسودُ في العالم ثقافاته وحضارته وسياساته .

أمّا مقولةُ هانتنغتون فترى أنّ عصر النزاعات المسلحة الكبرى من أجل المغانم الإمبريالية أو الاقتصادية قد انقضى ، وأننا ندخُلُ في عصر الصراعات الناجمة عن الصدام بين الحضارات المختلفة حول المفاهيم الأساسية ، وفي هذا السياق يرى الكاتب أنّ الإسلام ما يزال يشكّل خطراً ثقافياً وحضارياً وسياسياً وعسكرياً على ثقافة الغرب

ومصالحه ، وخاصة أنه يملك حضارةً مستقلةً ، وأنه يميل للمخاصمة والنزاع وخاصة إذا وجد حلفاء مثل الآسيويين الصاعدين ، ولفوكوياما وهانتنغتون أسبابها وتعليلاتها الأيديولوجية والثقافية المختلفة ولا شك ، لكن كلاً منهما مقتنعٌ أنّ الثقافة الغربية هي مستقبل البشرية وأملها ، كُلٌّ ما في الأمر أن فوكوياما يعتبر أنّ الانتصار الغربي قريبٌ أو متحقق ، بينما يرى الآخر أن النضال مستعرٌ ومستمرٌ وطويل المدى .

وقوبلت الأطروحتان من جانب الإسلاميين وأكثر القوميين بالقدر نفسه من الاستهجان والتظلُّم ، فقيل في أطروحة فوكوياما إنها قائلةٌ بالمركزية الغربية الملغية للآخر ، وقيل في أطروحة هانتنغتون إنها مبررة لانفصام الحضارات والقوميات وتصارعها ، وبالتالي فهي مسوغةٌ للنزاعات في العالم ، وخاصة أنها تتهم الحضارة الإسلامية بالانكماش والعدوانية ، والافتقار إلى المواريث الليبرالية والديمقراطية (بالمعنى الغربي لذلك طبعاً) .

والواقع أنَّ الهجمة على أطروحة فوكوياما مفهومة ، من حيث إنها تتضمن نزعة الغائية ، كما تتضمن تسويغاً للهيمنة الغربية ، أما أطروحة **هانتنغتون** الحقيقة بالإنكار أيضاً لنزعتها الانكماشية والانفصامية ، فكان ينبغي أن لا تتعرض للهجوم من جانب القوميين وكُتّاب الصحوة ، ذلك أنها تقول بمناطق أو مجالات ثقافية وحضارية منفصلة ، وتعتبر هذه الهويات الحضارية المختلفة مبرر التصارُع . وقد دأب القوميون والإسلاميون منذ عقدين أو ثلاثة على الحديث عن (خصوصية) الحضارة العربية أو الإسلامية أو هما معاً ، والرجل على الرغم من وصمه للحضارة الإسلامية ببعض الصفات السلبية ، لكنه يقول بخصوصيتها ، كما يقول بأنها أساس التمايز بين المسلمين وغيرهم ، وأساس الصراع .

تشكِّل المواقف السالفة الذكر من **التغريب** ، **والعولمة** ، **والغزو الثقافي** ، **وصدام الحضارات** ، مدخلاً لمقاربة المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، باعتبار أن تلك

النزعات والتيارات والأطروحات التي يتنـاولها الانتقـاد والنقض ، قنوات للهجوم على الثقافة العربية والإسلامية ، وأن كُتّاب النزعة الإسلامية ، يرون فيهـا حوائل أسـاسيـة دون الاستتبـاب والازدهـار ، بيـد أنّ نظرةً ثـانيـة على المـواقف الإسـلاميـة من هــذه النزعات ، تجعلُنا نُعيد النظر أيضاً فيا تقوم عليـه أفكار الكُتـاب الإسلاميين المعـاصرين أنفسهم لا في ردودهم فحسب ، بل وفي أطروحاتهم أيضاً .

تتلخص الهجماتُ أو الردود الإسـلاميــة في الرفض الكامــل للغرب على المستــوى الثقافي والسياسي ، ويبدو ذلك في رفض الأطروحات كلّها حتى عنـدمـا تتنـاقض ، أو عندما تبدو إحداها موافقةً لبعض المقولات السائدة في المجال الثقافي العربي الإسلامي ، مثل مقولـة أنّ الصراع مع الغرب هو صراع حضـاري ، وبغض النظر عن مـدى سلامـة صـورة الإسـلام أو صـوره في الغرب ، فـإنّ ذلـك يعني فيا يعنيـه أن هنـاك تـوقفـاً في الانفتاح على العالم المعاصر ، الذي تشكّل الثقافـة الغربيـة على مستوى الفكر والإبـداع النظري والتطبيقي ذروته ، ومجال تكوينه وازدهاره ، فإذا جرى إقفـال البـاب خوفـاً من تسلُّل **الغُـزاة** الثقـافيين ، فـإنّ ذلـك يعني أننـا لا نتيـحُ لأنفسنـا الفرصـة لمراجعـة ما عندنا ، أو ما عند الآخرين في المجال الثقـافي ، وأنّ العمليـة تستمر كما بـدأت قبل مئتي عـام : استيراد للتكنولوجيـا ، ثم استيراد ، ثم استيراد ، وأننـا لا نخـافُ من الآلات ، بل نخـافُ من الأفكار ، وقـد سبـق لمـالـك بن نبي في كتـابــه (مشكلــة الأفكار في العــالم الإسلامي) أن استنتج أنّ هذا التسليم للتكنولوجيا الغربية ، وهذا العجز أمام منـاقشـة ونقد وتقبل أو رفض الثقافات بعد المراجعة والمعرفة ، كلٌّ ذلك كفيل بإنتـاج فكر عملي آني ، يُعنى بالنتائج المباشرة ، ولا يهتم لغير ما يشبه الآلة في نتائجها المباشرة .

وليس من الجـائز على أي حـال التسرع إلى الانتقـاد المبـاشر لنتـائـج هـذه النزعـة الانكـاشيـة ، قبل قراءة ولو موجزة في أسبـابهـا القريبـة والبعيـدة ، توصلاً لاستطلاع نتائجها الظاهرة وغيرها . فهذا الغرب الهـائل مشكلـةٌ ـ تكاد تستعصي ـ وهي تواجِهُنـا بأشكال مختلفة منذ القرن الثـاني عشر الميلادي ، ثم صـار المشكلـة الحـاضرة المستمرة منـذ

أكثر من قرنين من الزمان ، وليس من شك في أنّ الثقافة الإسلامية اليوم لا تمتُّ إلاّ بصلة ضعيفة جداً لثقافة المسلمين في القرن التاسع عشر ، كما لا شكَّ أنَّ ذلك يرجع إلى الثقافة أو الثقافات الغربية بالذات . فالنقد الخارجي لرفض المسلمين للغرب ثقافياً ، حريٌّ بألاّ يحيط بالمشكلة من كافة جوانبها .

وهكذا فإنه كما اعتبرنا المدخل النزاعي مدخلاً للتعرف على الثقافة الإسلامية ، يبقى علينا مرة أخرى أن ننظر في الثقافة الغربية ، وفي طرائق دخولها وتغلغلها في مجتمعات المسلمين لكي نستطيع أن نفهم ردود الفعل الإسلامية عليها : ماهية ومراحل وتطورات .

ظهرت في السنوات العشرين الأخيرة أطروحة جديدة تتعلق ببدايات النهضة العربية الحديثة أو دخول العرب والمسلمين في الحداثة .

تقول الأطروحة الجديدة : إن (صدمة الغرب) التي أحدثها الغزو النابليوني لمصر إنما أنهت حقبةً من التغيير والتجديد الذاتيين ازدهرت في القرن الثامن عشر . قدَّم هذه الأطروحة للمرة الأولى بشكلٍ متكامل Peter Gean في كتابه : (الأصول الإسلامية للرأسمالية) الصادر أواخر الستينات . وتوالت **البحوث** منذ ذلك الحين مركزةً على بعض شخصيات القرن الثامن عشر في أنحاء العالم الإسلامي أحياناً ، أو متتبعةً بشمولية حركات الإصلاح الفقهي والعقدي وحركات الإحياء الروحي الصوفية في ذلك القرن أيضاً . وفي سياق الأطروحة الجديدة احتلت اليمن والهند والحجاز ونجد مكانةً متميزةً في عمليات التجديد تلك ، ففي نجد قامت الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب التي بعثت روحاً جديداً في طرائق التفكير في المسائل العقدية ، وقضايا الشعائر ، والسلوك ، وفي الحجاز (وإلى حدٍّ ما في مصر) نهضت حركاتٌ صوفيةٌ مجدِّدةٌ ، أو نشأت فروعٌ في بعض الجهات لطُرُقٍ قديمة قائمة ، وفي اليمن انبعثت حركةُ إصلاح فقهي على أيدي كثيرٍ من الفقهاء أهمهم محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ومحمد بن علي الشوكاني . وفي الهند ازدهر اتجاهان ، أحدهما سلفي ، والآخر صوفي .

وما عاد هناك شكٌّ اليوم بين الباحثين في ظواهر التجديد والتغيير هذه ، لكن من الباحثين من يذهب إلى أنَّ تلك **الظواهر** افتقرت إلى الترابط والاتّساق والوعي الهادف . صحيحٌ أنّ هناك قاسماً مشتركاً بين تلك **الظواهر** والتوجهات ، تمثّل في الدعوة **للاجتهاد** ، ونبذ التقليد المتأخر ، لكنّ تلك التوجهات عبّرت في نظر الباحثين المراجعين هؤلاء عن حاجاتٍ محليةٍ أو جهويةٍ ، وما وصلت إلى درجة الحركة الشاملة الواعية لمآزق التخلُّف ، وضرورات التغيير ، ويشمل ذلك الاتجاه السلفي ، والآخر الصوفي ، على أنّ من الباحثين من يجيبُ عن ذلك بأنَّ تلك الظواهر وإن بدأت محلية أو جهوية ، فإنها تركت أثراً عميقاً في الوعي الإسلامي ظلّ يتفاعل ويؤثر حتى بعد استتباب النمط الغربي الجديد ، والدليل على ذلك الدعوة السلفية التي عادت للظهور والتأثير أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين في مصر والهند وفي نجد بيئتها الأصلية . كما أنّ الإصلاح اليمني امتدت تأثيراتُه خارج اليمن في القرن العشرين أيضاً إذ ما تزال كتب الصنعاني والشوكاني تُدَّرسُ بالأزهر حتى اليوم ، وإن اندرجت في حركة التغيير الجديدة الناجمة هذه المرة عن (صدمة الغرب) .

وهناك أخيراً حركتان ، ظلتا خارج السياق الغربي للتحديث : حركة الخلافة والجهاد بإفريقيا ، والحركة السنوسية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وظلت مؤثرةً في القرن العشرين .

إنّ ما ينبغي الانتهاءُ إليه في هذه العجالة أنَّ المدخل النابليوني للحداثة ـ الذي استتبَّ له الأمر على مستوى الدول والنخب الجديدة ـ لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن الحركية الداخلية الإسلامية للتجدُّد والانبعاث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ذلك أنّ هذا الإدراك كفيلٌ بأن يُطلعنا على ظواهر وسياقات لا يمكن تفسيرُها بالهجمة النابليونية أو الغربية وحسب ، وكما سبق أن ذكرتُ فإنَّ من تلك الظواهر ظاهرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ثم الشيخ حسن العطّار الذي بعثه ذلك القلقُ على المصير إلى إعادة النظر في كثير من الأمور قبل الغزوة النابليونية وبعدها .

جرى الاصطلاح منذ ظهور كتاب ألبرت حوراني : (الفكر العربي في عصر النهضة) مطلع الستينات ، على اعتبار الغزوة النابليونية لمصر (١٧٩٨ـ١٧٩٩م) بدايةً لدخول المشرق الإسلامي في الحداثة ، ومع أن ألبرت حوراني لم يقل ذلك صراحةً ، لكنّ هذا مؤدى محاولته ، مستنداً في ذلك إلى النتائج ، أي الهيمنة الغربية اللاحقة على أكثر ديار العالم الإسلامي لما يزيد عل القرن من الزمان ، والواقع أنّ أهمية ما حدث في الربع الأول من القرن التاسع عشر ، ترجع إلى أنّ الدولة في مصر والسلطنة العثمانية تبنّت محاولة تجديدية وتحديثية على النمط الأوروبي الغربي لذلك ، والفرنسي على الخصوص ، ومع الوقت توافرت لهذه المحاولة نخبتها الإسلامية الداعية لها من بين رجالات الدولة ، والمثقفين العاملين في الدولة ومعها بشكلٍ أو بآخر ، وكان ذلك بين أسباب نجاح الإصلاح التحديثي أو بروزه مقارناً بإصلاح القرن الثامن عشر ، الذي لم يحظ بدعم الدولة بالقدر الكافي ، كما أنّ مثقفيه ما توافر لهم الإطار الذي توافر لإصلاحات محمد علي والسلطنة العثمانية ، ففي ثلاثينيات القرن التاسع عشر بدأت فكرتان بالبروز والسيطرة بتأثير الاتصال أو الاصطدام (أو هما معاً) بالغرب الأوروبي الهاجم : تجديد المشروع السياسي الإسلامي ، وتجديد الإسلام ودعوته ومؤسساته ، وقد كان تجديد الشطر الأول (السياسي) ظاهراً وواضحاً في محاولة محمد علي حاكم مصر المستقلّ عن العثمانيين فعلياً ، في حين لا نعرف نواياه تماماً تجاه الأزهر ومؤسساته الفرعية ، وإن عرفنا رغبته الواضحة في السيطرة عليه والقسوة على المترددين أو المعارضين من رجالاته ، على أنّ ما يدلُّ على عدم عنايته بالدعوة الإسلامية ومؤسساتها بشكل خاص : موقفه المعادي للحركة الإصلاحية السلفية في نجد (وإن بدوافع سياسية) ، وإنشاؤه بمصر نظاماً موازياً للتعليم المدني (العسكري) لخدمة جيشه بشكل مباشر ، وقد طبعت هذه العلاقة الإشكالية بالأزهر الحياة السياسية بمصر منذ ذلك الحين وحتى اليوم . أمّا في الدولة العثمانية فقد كان هناك حرصٌ أشدّ منذ مرسوم السلطان الإصلاحي الأول (١٨٣٧م) على الاستظلال بظلّ الإسلام ، وعلى

الاهتمام بالتساوّق والتوازي بين إصلاح نظام الدولة ، والاجتهاد الإسلامي الذي يعطي ذاك الإصلاح مشروعيةً لا قسْرَ فيها ولا إخضاع ، ذلك أن (الصدور العظام) الذين توالوا على رئاسة الوزارات العثمانية السلطانية منذ الثلاثينات وحتى الثانينات من القرن التاسع عشر كانوا ـ بحسب ما يرى Davison صاحب الكتاب المشهور في الإصلاح العثماني ـ عميقي الإيمان بالإسلام ودعوته ومستقبله وضرورته للدولة والسلطان ، وإن اختلفت طرائقهم وأساليبهم في التعبير عن ذلك تبعاً لأمزجتهم الخاصة وثقافتهم ، وضغوط الظروف التي تعرضوا لها .

وبقيت (قوة الدولة) أو سلطانها حاسمةً في مسار الأحداث والتأثير فيها ، وفي مصائر الخطابات الإصلاحية الإسلامية ، ويمكن القول : إنّ رجالات الإصلاح الإسلامي على النمط الجديد ، أمثال رفاعة رافع الطهطاوي ، وعلي مبارك ، وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورفيق العظم ، هؤلاء جميعاً وجدوا أنفسهم بوعي أو تلقائياً في تحالف مع المشروع السياسي الإصلاحي ، وإن اختلفوا مع بعض الحكام أو السلاطين ، وهكذا فقد كان هناك عملٌ استمر على تقطع لما يزيد على الخمسين عاماً في سبيل : تجديد الإسلام ودعوته ، وتجديد المشروع السياسي للأمة .

تمحور العمل الثقافي / السياسي الإسلامي خلال نصف القرن ذاك حول فكرتين مستقطبتين ، قدّم أولاهما الشيخ رفاعة الطهطاوي ، وقدّم الثانية الوزير والصدر الأعظم خير الدين التونسي .

أما **فكرة الطهطاوي** التي عَبَّرَ عنها في أربعينات القرن التاسع عشر فهي فكرة **المنافع العمومية** ، أو الصالح العامّ أو المجال العام ، والتي استأنس في صياغتها بما عرفه عن الدستور والنظام السياسي الفرنسي ، إنها مسألة تجمع في سياقها القضيتين : الدينية والسياسية ، وتتصل بفهم المجتمع ووعيه لذاته ودوره ، والضرورات أو المصالح المترتبة على ذلك ، وقد رمى الطهطاوي من وراء ذلك في الأساس إلى إعطاء إصلاحات محمد

علي الدولتية غطاءً ومشروعية ، لكنّ الفكرة نفسها ملكت دينامية تجاوزت دولتية محمد علي للدخول في قضايا الحرية والدستور وبناء النظام السياسي ، وعلى الرغم من أنّ الطهطاوي ـ عامداً أو غير عامد ـ قَلّلَ من شأن الجديد الذي اكتشفه ودعا إليه بتأويل الأمر كلّه باعتباره لا يخرج عن الشورى والعدل والإحسان ـ المفاهيم المعروفة في التراث الإسلامي ـ ، لكنّ فكرة المنفعة أو المصلحة ، والتي لا تنحصر بما تراه الدولة أو يراه السلطان ، كانت كفيلةً بالقود إلى أمرين اثنين : **اعتبار المسار الاجتماعي/السياسي** مسألة تتعلق بالمجتمع كلّه وعياً وممارسة ، **واعتبار تحديد** المصالح من اختصاصات **أهل الحلّ والعقد** بالمعنى الفقهي القديم مع التعديلات الطارئة اجتهادياً ، وبذلك أعطي العلماء إلى جانب الأمراء (ورجالات العمل العام) مسؤوليات وصلت المجال الديني بالمجال السياسي وصلاً محكماً ، ما كان معروفاً تقليدياً ، بل إنّ محمد علي كان يحاول تجنُّبَهُ بكلّ وسيلة ، وقد توازى هذا الوَصْلُ ، الذي ما كان معروفاً بفرنسا/النموذج ، ولا في الإسلام الموروث ، مع محاولات العثمانيين الاستنصار والاستظلال بالإسلام في تحقيق الإصلاح مما فتح المجال الديني على المجال السياسي هناك أيضاً ، ومكّن رجالات الإسلام من التأثير في سياسات الدولة باتجاهات متناقضة أحياناً كما حدث في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ـ١٩٠٨م) .

أمّا الفكرة الثانية التي أسهم بها خير الدين التونسي في الإصلاح الإسلامي : فهي **فكرة التنظيمات** ، صحيح أنه فسّرها بأنها **الإندوستريا** أي الصناعة ، لكنه كان يعني بها ما نعنيه اليوم بالمؤسسة ، وهكذا فقد دعا ، وحاول في وزارته بتونس ، وصدارته العظمى بإسطنبول ، أن يقيم دولة مؤسسات أو نظام مؤسسات ، إبعاداً للسلطة وللعمل الإداري عن الشخصنة والعشوائية والارتجالية ، وحفظاً لاستمرارية الدولة والنظام والعمل العامّ ، وواضح أن هذه الفكرة فكرةٌ سياسية ، أفاد فيها أيضاً من النظم الدولتية الأوروبية ، واستدل لها بانتظام العمل السياسي والإداري في تلك الدول التي عرفها خير الدين عن كثب ، وقد زاد من تسييس الفكرة ربطُهُ لها

بالدستور ، وبناء النظام السياسي ، لكنّ الطريف أنه حاول الاستدلال على (مشروعيتها) بأدلة فقهية إسلامية أكثر تحديداً من صنيع سَلَفِهِ (الشيخ) الطهطاوي ، قال خير الدين : إن **التنظيمات** من المصالح الضرورية ، والمصالح معتبرة في الشريعة الإسلامية ، بدليل ما ذكره ابن قيِّم الجوزية وآخرون من الفقهاء ، ومضى قائلاً : إنّ ذلك **الأصل** يتحقق به العدل ، **والعدل من مقاصد الشريعة** الأساسية بحسب ابن القيم أيضاً ، وابن القيم (٧٥١هـ) كما هو معروف فقيه حنبلي ذكر هذا الكلام في **المصلحة والعدل** في كتابيه : (إعلام الموقّعين) ، و(الطرق الحكمية) ، ونقل بعضاً منه عن الفقيه الحنبلي القديم ابن عقيل (٥١٤هـ) ، ثم ما لبث محمد عبده والفقهاء المغاربة الإصلاحيون أن اكتشفوا بتونس والمغرب مخطوطات من كتاب (**الموافقات**) للشاطبي (٧٩٢هـ) الفقيه المالكي ، الذي خص **المصالح أو الضروريات** بتأليف مستقل محدداً لها بخمس : النفس (الحياة) ، الدين ، والعقل ، والنسل ، والمِلْك أو المال ، كما ذكر أن الشريعة إنما جاءت لاعتبار هذه المصالح الإنسانية وحفظها . كان المعتقد أنّ الشاطبي هو الذي وضع هذه المنظومة للمصالح **ومقاصد الشريعة** ، لكننا نعرف الآن أنّ إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) ذكرها في (**البرهان في أصول الفقه**) ، وعنه أخذها الغزالي (٥٠٥هـ) تلميذه . وقد عُرفت في تطور مستقل عند الفقهاء الحنابلة ، بينما المعتقد الآن أنّ الشاطبي أفاد من الجويني والغزالي كليهما في تكوين منظومته المهمة واللافتة .

فكرتا المنافع العمومية ، والتنظيمات هاتان ، سادتا الفكر الإسلامي فيما يتعلق بالإصلاح الديني والسياسي ، وجاء تخصيصها (بل تعميمها) **بمقاصد الشريعة** ليضع كلّ المؤسسات السياسية والاجتماعية في باب **الضروريات** من أجل بقاء الدين والمجتمع ، وبذلك اتخذت المسألتان السياسية والدينية أبعاداً جديدةً وخلاقة ، وذات طابع بنائي ، بيد أنّ هذا التطور غيّر من علاقات الدين بالدولة والسياسة تغييراً جذرياً ، وقد كانت لذلك آثارهُ في تطورات الفكر الإصلاحي ، وفي مسارات علائق الدولة

بالدين في عالم الإسلام ، ولا شك أن تلك العلائق تحتل المنزلة الأولى في المسألة الثقافية في هذا العالم .

قامت **الإصلاحية الإسلامية** في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه على أساس فكرة **المصالح** التي جرى تطويرها إلى منظومة من خلال إعادة اكتشاف (مقاصد الشريعة) ، وقد كانت لذلك كما سبق أن ذكرتُ عدة نتائج ، **أهمها** فيما يتصل بمسألة الدولة ، التي تعنينا في سياق موضوعة التجديد السياسي القضيتان اللتان أكد عليهما الطهطاوي والتونسي : **المنافع العمومية والتنظيمات** ، وقد كان ذلك تجديداً كبيراً ، لكنه تعلّق في الأساس ببنية الدولة ذاتها ، على أنّ الفكرة الأشمل التي استقطبت جهود المفكرين ونضالهم ، وربطت السياسي بالثقافي ـ الديني ، كانت فكرة **الجامعة الإسلامية** التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧م) ، وناضل في سبيلها عقوداً من الزمان ، وقد اختلفت الآراء والأفهام في تفاصيل تلك الفكرة أو المشروع ومراميه ، كما اختلفت حول جمال الدين نفسه : أصلاً وفصلاً وعقيدةً وسلوكاً ، أما الذي يبدو من الكتابات والأحاديث القليلة التي تركها جمال الدين ، ومن رحلاته الاستطلاعية والتحشيدية ، ومن اتصالاته الدولية ؛ فلا يتجاوز ما يمكن تسميته **بالتضامن الإسلامي** الواعي واليقظ ، الذي يضع المسلمين في موقف واحدٍ أو مترابط في مواجهة الهجمة الغربيــة من أجل الاستعمار والهيمنــة على العــالم الإسلامي ، لكنْ : على مــاذا يقومُ (التضامن الإسلامي) المنشود ؟ أو لماذا يمكنُ أن يقوم ؟ يقومُ ذلك **التضامن** في نظر جمال الدين على التوحد الذي تحدثهُ العقيدة الواحدة اليقظة والواعية ، فالذي يجعلُ من هذا العالم **الشرقي** أو المشرقي ممكن التوحيد أو الاجتماع على موقف هو تلك الثقافة الشاسعة والرحبة التي نجمت عن ذلك الدين التاريخي الكبير الذي يستيقظ عالمهُ الهائل من سبات عميق ليستغل كل طاقاته من أجل إخراج الغربيين من دياره ، والوقوف إزاءهم موقف النِدّ ، وفي سبيل ذلك ، لا حَرَجَ في استخدام كل شيءٍ من المخزون الثقافي لهذا العالم بما في ذلك العصبيات المحلية (الجنس أو القومية) دونما خشية جديدة من

حدوث انقسامات داخلية بين الأعراق والعناصر فيه ، لأن المشكلة (الغزو الغربي) واحدة ، وهي تواجه الجميع ، ويقتضي الأمر : أمر الوجود والنهوض التصدّي بكلّ الإمكانات ، وبشكلٍ جماعي ، وقد شهد جمال الدين أمائر ذلك النهوض ، وذلك الوعي ، في كلّ مكانٍ مضى إليه ، في إيران والهند والنواحي الإسلامية في الإمبراطورية الروسية ، والسودان ومصر ، بل وبين المسلمين في منافيهم الأوروبية .

وقد توازى ذلك مع المحاولة الشهيرة للسلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٨م) لإعادة الروح إلى الدولة العلية العثمانية عن طريق بعث فكرة **الخلافة الإسلامية** ، ومشروعها العالمي الجامع ، أراد عبد الحميد من وراء ذلك توحيد جبهته الداخلية ، ووضع الإمبراطورية العثمانية المتداعية من جديد في قلب العالم الإسلامي ، وعلى رأسه ، في مشروع التصدّي للمحاولات الغربية لإزالة الإمبراطورية أو إضعافها وتقاسُمها ، وقد وجد السلطان المرتدي أردية الخلافة الجامعة من جديد ، وجد أصداء قوية لدعوته وسياساته ، في الأجزاء النائية من عالم المسلمين ، مثل الهند وإندونيسيا ، وهما بلدان ما وصلت إليهما السيطرة العثمانية من قبل ، وواضح أن السلطان ما كان يأملُ أو يسعى إلى مدّ السيطرة العثمانية إلى الهند أو إندونيسيا (كانت وقتها جاوة وسومطرة) ، بل أراد أن ينظر إليه المسلمون وتنظر إليه القوى الكبرى ، باعتباره المرجعية التي لا يمكن تخطّيها أو تجاهلها في كل ما يتعلّقُ بالمسلمين .

رأى السلطان عبد الحميد في جمال الدين إمكانيات يمكن الإفادة منها في مشروعه لتقوية هيبة الخلافة ، وخاصة أن مشروعيهما غير متناقضين ، وربما رأى جمال الدين الشيء نفسه ، وإلاّ لما قبل دعوة السلطان للمجيء إلى إسطنبول ، بيد أنّ ما ينقلُهُ محمد المخزومي عن جمال الدين في **خاطراته** يشير إلى أن العلاقة بين جمال الدين والسلطان تأزّمت بعد وصوله إلى إسطنبول بسبب استبداد عبد الحميد ، واعتماده على المخابرات والمخبرين في تسيير أمور الدولة ، فمشروع الجامعة الإسلامية ركنَهُ الأول **الحرية** ، إذ يقوم به وعليه أناسٌ أحرارٌ وأعوان للمنافع العمومية ، وإن لم يكونوا خاضعين لسيطرة

دولة واحدة ، كان جمال الدين يرى أنّ النظام العثماني لا يقوى بالاستبداد ، بل إنّ الاستبداد هو سببٌ بين الأسباب البارزة لضعف الدولة وسيرورتها باتجاه التمزق .

بيد أنّ أفكار جمال الدين حول الجامعة والوحدة والحرية والشورى ، بقيت خاطرات في الأكثر كما عَنْوَن لذلك محمد المخزومي في كتابه (خاطرات جمال الدين) ، حتى جاءت أفكار وكتابات ونضالات مصطفى كامل وعبد الرحمن الكواكبي فحوَّلت تلك الخاطرات إلى منظومةٍ متماسكة ، وقد يبدو غريباً هنا الربط بين مصطفى كامل بطل الوطنية المصرية ، والكواكبي الذي كان ما يزال يسعى لإصلاح الخلافة الإسلامية ، أي إنه كان ما يزال يرى إمكان وجود كيانٍ سياسي جامعٍ يضمُّ المسلمين جميعاً بشكلٍ من الأشكال ، والواقع أن نقطة اهتمام الرجلين أو نقطة تركيزهما كانت مختلفة ، أما المشروع ذاتُه فليس على ذلك القدر من التباعد ، كان كُلٌّ منهما يرى ضرورة وجود مرجعية إسلامية جامعة من الناحية الدينية ، تربطها بسائر المسلمين خارج مجال سيطرتها المباشرة علاقاتٌ تنسيقيةٌ وتضامنيةٌ تشبه الشكل الكونفيدرالي ، لكنّ الكواكبي كان يريدها مرجعية عربية تنبثق عن مؤتمر ينعقد بأمِّ القرى ، أمّا مصطفى كامل فما كان يرى ضيراً في أن يكون أو يبقى العثمانيون تلك المرجعية التي تشخص إليها أبصار المسلمين ، بيد أن بؤرة اهتمام الرجلين كانت مختلفةً كما سبق أن ذكرنا ، كان همُّ مصطفى كامل أن تنفض مصر عن كاهلها الاحتلال البريطاني ، ولذا كانت الحرية بالمعنى الذي قصده جمال الدين مدخل الحلّ بالنسبة له . وما شكّل الانحطاط أو الاستبداد العثماني مشكلةً بالنسبة له ، فقد ظفرت مصر باستقلالها الفعلي عن العثمانيين قبل الاحتلال البريطاني بزمنٍ طويل ، ولن يعود العثمانيون قطعاً للسيطرة إن خرج الإنجليز منها ، ولذا فقد كان مفيداً في الصراع ضد البريطانيين الاستناد إلى الشرعية العثمانية في المحافل الدولية ، وإلى تلك الرمزية الإسلامية (الخلافة) في حشد الداخل المصري ، ومما يدلُّ على أنه كان يدرك حقائق الأمور ، أنَّ

المطافَ لم ينته به في إسطنبول ، وأنَّ أوثق علاقاته لم تكن مع الأتراك ، بل مع سياسيين ومثقفين فرنسيين وبريطانيين .

وكانت بؤرة اهتمام الكواكبي الاستبداد الداخلي الحميدي . فقد كان الكواكبي حلبياً ، تخضع بلاده للسيطرة العثمانية المباشرة ، وعرف إسطنبول في صباه الباكر ، وقد ذاق طعم الظلم والاستبداد إلى حدٍّ اعتبره أساس كُلِّ علّة ، فتحدّثَ عن أخلاق الاستبداد والاستعباد ، وأخلاق الشورى والحرية ، ودرس التأثيرات النفسية والاجتماعية والأخلاقية المدمِّرة للاستبداد والقهر ، توصُّلاً للخروج منها إلى رحابة وبحبوحة الشورى والحرية ، ومن هنا كان **المؤتمر** الذي يضم **أهل الحلّ والعقد** صاحب القرار عنده ، بغضِّ النظر عن إمكانية انعقاده ، وعن إمكانيات إنفاذ قراراته في العالم الإسلامي الخاضع إما للسيطرة العثمانية أو للاحتلال الأجنبي .

والواقع أنه في الوقت الذي شَرح فيه الكواكبي وولي الدين يكن وآخرون الاستبداد وأدانوه إدانةً مطلقة متجاوزين بل ومستنكرين فكرة **المستبد** العادل المنسوبة إلى أوساط جمال الدين بغير حق ، فإن تراجعاً حصل لدى الكواكبي ذاته في العودة إلى فكرة المؤتمر ، وأهل الحلّ والعقد ، بعد أن كانت تأويلاتُ **الشورى** ونقاشاتها قد تجاوزت ذلك إلى حد بعيد ، كان الطهطاوي قد ترجم أو عرب الحريات الأساسية الفرنسية إلى : العدل والشورى ، وتبلورت الفكرةُ لدى التونسيين وخير الدين في ربط ظاهر بين الشورى والحرية والدستور ، وهذا ما ناضل من أجله الدستوريون المصريون حتّى توصلوا في سبعينات القرن التاسع عشر إلى برلمانٍ أولي ، وحكومة مسؤولة ، وكان العثمانيون قد خطوا خطوات في هذا الاتجاه منذ أربعينات القرن التاسع عشر حتى أعلن الدستور عام ١٨٧٦ الذي شرّع لمجلس (المبعوثان) المنتخب ، وناضل الدستوريون الإيرانيون حتّى فرضوا الدستور في ثورة العام ١٩٠٦ المعروفة باسم : ثورة المشروطية أي الثورة الدستورية ، ومن هنا فإنّ تفسير الشورى بالدستور والحياة النيابية كان معروفاً ، بل وموضوعاً قيد التجربة منذ ستينات القرن التاسع

عشر ، صحيح أنّ مشكلات برزت في المماهاة بين الشورى والدستور تتصل بموقع الإسلام أو الفقهاء أو رجال الدين في الحياة التشريعية ، وقد نصَّ الدستور الإيراني الصادر عام ١٩٠٦ على وجود هيئة من رجال الدين للنظر في توافق التشريعات مع الدين ، لكنّ ذلك لم يُرضِ الشيخ نوري ، الذي مضى في خصومته للدستور ومجلس النواب ، إلى حدِّ التآمر عليهما مع الشاه القاجاري ، فاتُّهم بالخيانة وأعدم مما سبَّب صدمةً هائلة حتى بين رجال الدين المعتدلين المؤيدين للدستور ، كان الشيخ حسن المدرس على رأس شيوخ الحركة الدستورية الإيرانية ، وظلّ هؤلاء الشيوخُ يحتلون نسبة عالية من مقاعد مجلس النواب حتى العام ١٩٢٥ ، تاريخ وصول رضا شاه للسلطة ، وفي الوقت الذي كان فيه الشيخ نوري يمضي بعيداً ـ على أساس فقهي وعقائدي ـ في معارضته للدستور والحياة النيابية ، كان العلامة النائيني من مقامه في العراق يُصدر كتابةً (**تنزيه الملّة الداعم للدستور** ، والمُماهي بينه وبين الشورى ، وعلى الجبهة العثمانية وجه الدستوريون ضربة قاصمة للنظام الحميدي ، أعادوا دستور العام (١٨٧٦) ، وأجروا على أساس منه انتخابات لمجلس المبعوثان ، فالتهب رجالات الدين المسلمون حماساً لذلك كما يبدو من مقالات المنار في تلك السنوات ، وكما يظهر من عنوان كتاب الشيخ العلمي (**الحرية ومجلس المبعوثان من تعاليم القرآن**) .

وفي النهاية فإنه عشية الحرب العالمية الأولى انعقد المؤتمر العربي بباريس (١٩١٣) : فتجلّت فيه توجهاتُ الأكثرية الداعية إلى لا مركزية واسعة ضمن الدولة العثمانية ، في نظام تسودُهُ الديمقراطية والعدالة بين شعوب الإمبراطورية ، ثم ما لبثت الحرب العالمية الأولى ونتائجها المدمرة على السلطنة العثمانية أن غيّرت الوقائع على الأرض ، فأربكت الثقافة السياسية التي طورتها الإصلاحية الإسلامية إرباكاً عنيفاً .

ما أحسبُ أنّ الإصلاحيين المسلمين ، تركوا في المجال الاجتماعي ، أثراً يشبه كتاب حسين المرصفي : (**الكلم الثمان**) ، في المجال الثقافي السياسي ، على سذاجة ذلك الكتاب وخطل بعض أطروحاته ، لكنَّ أهميته تكمُنُ في تعرضه للمصطلحات/المفاتيح في المجال

السياسي ومجاورِه الثقافي ، وهو أمر يدل على نضجٍ من نوع ما ، لم يبلغهُ الفكر الاجتماعي الإصلاحي آنذاك . لكنْ : لماذا كان هذا القصور في مضمار القراءة والرؤية الاجتماعية ؟ هل لأنّ المسألة السياسية احتلت الأولوية في اهتماماتهم ؟ بحيث رأوا أنّ العلّة في فسادها ، وأنها إذا أُصلحت فلا مشكلة أساسية في الإصلاح الاجتماعي ، بل إنّ الكواكبي رأى ؛ كما سبق أن ذكرتُ في مقالة سابقة من مقالات هذه السلسلة ، أنَّ الاستبداد السياسي مفسد للأخلاق الفردية والاجتماعية . في حين يذكر الطهطاوي وعلي مبارك وخير الدين التونسي في قراءاتهم السياسية للواقع الراهن في الأقطار الأوروبية ، مفيدين من تجارب تلك البلدان ، وناقلين لقيمها السياسية ، فإنهم في المجال الاجتماعي يلجؤون إلى لمحاتٍ وشذرات للماوردي والطرطوشي وابن خلدون ، والحقّ أنّ هذه النزعة التراثية كانت مفيدةً في الاطّلاع على التجارب الاجتماعية والاجتماعية ـ السياسية الماضية ، من مثل ما كتبه الطهطاوي عن تاريخ المؤسسة القضائية ، وتاريخ الأوقاف ، وما كتبه علي مبارك في (التاريخ العمراني) لمصر ، لكنها ما كانت مفيدةً في المجال الاجتماعي ؛ إذ اقتصرت على إيراد آداب وأعراف ومواصفاتٍ وأمثولاتٍ وحكم وقيم دعت للتمسك بها رغم انقضاء زمانها ، مُعطيةً عنها انطباعات في الثبات والاستمرار والدوام ، ولا يبدو أنّ هذا التمسك بالقديم في المجال الاجتماعي ، يعود إلى عدم المعرفة بالجديد في التصور وأدوات التحليل ، بدليل أنهم عرفوا الجديد السياسي ، فلا غرو في أن يعرفوا الجديد في المجال الاجتماعي ، وبدليل أنّ جمال الدين ومحمد عبده كانا يعرفان الوضعيين والتطوريين والطبائعيين في المجال الاجتماعي والأخلاقي ، لذا فالذي يبدو لي أنّ هذا التردد في معالجة المسألة الاجتماعية ، والمحافظة في المعالجة عندما يحدُثُ ذلك ، لا يرجع ـ وحسب ـ إلى إعطاء الأولوية للمسألة السياسية ، بل لأنّ الحساسية في المجال الاجتماعي المتلازم مع البُعدين الديني والأخلاقي ، كانت أشدّ وأوقع ، وبالتالي كانت معالجتها تتطلب جرأةً وثقة بالنفس ، ما كانا من هدف الإصلاحيين الذين أرادوا اجتذاب الجمهور لا تنفيره ، ومن هنا فإنّ الأطروحات الاجتماعية الأولى ، ذات الطابع

التجديدي أو التغييري جاءت من جانب غير المسلمين ، وكانت مجرد عروض للوضعية والداروينية وغيرهما من مدارس التفكير الاجتماعي المؤسسة على العلوم الطبيعية (في مطلب اليقينية) وعلى العلمانية (فصل الدين عن الدولة) في مطلبي : المجتمع والسلطة السياسية .

على أنّ هذا كلّهُ لا يعني أنّ الإصلاحية الإسلامية لم تملك فكراً اجتماعياً فلنقرأ هذا النصّ الذي كتبه رشيد رضا عام ١٨٩٩م تقديماً لمقالات صديقه رفيق العظم الذي بدأ ينشر في مسائل المدنية واجتماعياتها منذ ثمانينات القرن التاسع عشر . يقول رشيد رضا في تفسير عنونة صديقه لمقالاته بـ (عدل القوام أو التكافُل العام) : « إنّ التكافل العام هو معرفةُ مجموع الأمة **بحقوقها ومصالحها المشتركة** معرفة صحيحة تحملهم على الاتفاق على حفظها وصيانتها بحيث إذا عبث بها عابثٌ أو نال منها ظالمٌ ينفعل ذلك المجموع ، ويهبُّ للذود عنها وحفظ كيانها » . فالدافع هنا دافع خُلُقي لكنه مترتبٌ على المعرفة والوعي ، والحقوق والمصالح المشتركة تعود فتذكّرنا بالمنافع العمومية التي تحدّث عنها الطهطاوي قبل نصف قرن من كلام العظم ، وخطابُ العظم هذا ظلّ ظاهراً في أطروحات أهل الشام حتى عشية الحرب العالمية الأولى ، نجده عند الكواكبي ، ونجده بشكلٍ أوضح عند عبد الحميد الزهراوي ، نعم هناك مسألةً واحدةً فقط طرأ عليها التغيير بعد سقوط السلطان عبد الحميد ، صحيحٌ أنّ الحديث عن **الوعي العام** استمر ، كما استمر الحديث عن الأمة ، لكنّ المسألة القومية أطلّت برأسها بشكلٍ ملطّفٍ لدى هؤلاء الإصلاحيين الشديدي الإخلاص لعثمانيتهم ، فقد بدؤوا يؤكدون أن الأمة تتكون من فئات وعناصر ، وأن تلك الفئات جميعاً ينبغي أن تُعاملَ من جانب الدولة على قدم التكافؤ والمساواة ، بمعنى تمثيلها في الهيئة التشريعية ، وفي المناصب التنفيذية والإدارية ، وبذلك قال العرب الإصلاحيون هؤلاء إنّ لهم ذاتيةً متمايزةً داخل الكيان العثماني الواسع ، مما أفضى بهم إلى المطالبة باللامركزية في المؤتمر العربي عام١٩١٣ .

وليس هناك ما يدل على أنّ المسألة القومية بهذه الصيغة كانت مطروحة في وعي

محمد عبده وتلامذته من المصريين ، صحيح أن المنار التي أصدرها رشيد رضا ابن طرابلس الشام كانت لسان جماعة محمد عبده في سنواتها الأولى ، لكنّ الإشكالية السياسية لدى الفريق المصري ، كانت مختلفة عنها لدى الفريق الشامي من ذاك التيار الذي تبلور من حول الإمام ، فالأدنى إلى الحقيقة القول إنّ الشاميين كانوا أدنى مزاجياً إلى بيئة جمال الدين الأفغاني الثورية ، منهم إلى بيئات المصريين والمغاربة والهنود الذين كانت تشغلهم إشكاليةُ المواجهة اليومية مع المحتل الأجنبي ، في الوقت الذي كان فيه الشاميون يريدون الإنصاف والعدالة من جانب السلطة العثمانية ، على أن هذا الإدراك لعلل التمايزات داخل فكر الإصلاحية الإسلامية في بيئاتها المختلفة لا يكفي للإحاطة بالتركيب الفكري عند محمد عبده ومدرسته المصرية من جهة ، والسلفية الإصلاحية المغربية من جهة ثانية ، عندما يتعلّق الأمر بتأمل الإشكالية الاجتماعية والمدنية لدى الفريقين أو التيارين ، فالاتجاه الرئيسي لديهما ظلّ يقدّمُ المسألة الثقافية ـ الاجتماعية على المسألة السياسية حتّى عندما اشتدّ الصراع السياسي مع الاستعمارين البريطاني والفرنسي عقب الحرب العالمية الأولى ، فقد رأى هؤلاء الإصلاحيون أنَّ المشكلة الرئيسية التي تُواجهُ المسلمين ثقافية الطابع ، بمعنى أن العملية التي تحفظُ كيان الأمة ، وتنهض بها من كبوتها تكْمُنُ في التربية والوعي والتنظيم سعياً لتجديد الإسلام ودعوته ، وإدخاله في سياقات العصر والتقدم الأوروبي ، فالاستعمار الأوروبي مزعجٌ ولا شكّ ، لكنْ لا أمل حقيقياً في التخلص منه إلاّ بنهوضٍ تربوي وثقافي يضعُنا في مصاف المتقدمين من الغُزاة والمستعمرين ، إنّ هويتنا التاريخية لا تستطيع الصمود ولا المقاومة الإيجابية إلاّ باستدراك ما فاتنا واستعادة مكامن قوتنا ، والمسار لا يختلفُ في الجوهر عن المسار الأوروبي في قرونه الماضية ، مع مُلاحظة أنّ الأمر في نطاقنا الحضاري أسهل ، إذ لا عداء بين الإسلام والعلم ، ولا صراعَ بين الدولة والدين في بيئاتنا ، وما اختلف راديكاليو الإصلاحيين في المغرب ومصر مع هذا الطرح ، لكنهم كانوا يرون أن العمل المقاوم ممكن بل ضروري على الجبهتين : السياسية والثقافية ، في

الوقت نفسه . وبسببٍ من هذا الإدراك المتمايز لطبيعة المشكلة ، بدا أحياناً كأنما الصراع لا يدورُ بين المستعمرين وأهل البلاد أو مثقفيها ، بل بين الإصلاحيين والتقليديين ، وداخل الاتجاهات المختلفة ضمن التيار الإصلاحي الواسع ، ويذكر المحتجّون لهذا الرأي ما بدا من (تحالُفٍ) بين محمد عبده واللورد كرومر ضد الخديوي عباس الثاني أحياناً ، لكنّ نظرةً متأنية لمجريات الصراع تُوضحُ أنّ محمد عبده والإصلاحيين المغاربة كانوا يرون أنّ الأولوية لمصارعة (التخلف) والاستبداد الداخلي القائم على هذا التخلف ، لا أنهم كانوا يفضلون (الاستعمار) على سلطاتهم المحلية .

وكان مسلمو شبه القارة الهندية يواجهون مشكلات معقدة متعددة الجوانب ، فهناك الاستعمار الإنجليزي الذي حلّ محلّ السيطرة السياسية الإسلامية ، وهناك حقيقةُ كونهم أقليةً عددية في تلك البلاد المترامية الأطراف ، وهناك أخيراً الوعي الوطني الهندوسي المتصاعد الذي يضعُهُم هم والإنجليز على حدّ سواء خارج نطاق الشعب الهندي وإن بدرجات متفاوتة ، وقد قام بينهم تيارٌ إصلاحي تحديثي تزعمه السيد أحمد خان ، قدَّم إشكالية التخلف على الإشكالية الوطنية السياسية ، فبدا متحالفاً مع السلطات المستعمرة ، مع أنه ما كان يقصد ذلك ، بل كان يريد أن يحصل المسلمون على حقوقهم عن طريق تقدمهم ، بعد أن عجزوا عن الاحتفاظ بأرجحيتهم السياسية بانكسار تمردهم الشهير عام ١٨٥٧م .

إنّ خلاصة الأمر أنّ الاتجاه الرئيسي في التيار الإصلاحي في بلاد الإسلام الرئيسية كان يرى ضرورة الانخراط في العلم والعصر الأوروبيين ، اقتناعاً من مثقفيه بأنّ الإسلام يملك إمكانيات ذاتية هائلة يمكن بالإصلاح والتجديد جلاؤها والاستعانة بها في العقلنة والعصرنة ، فالتخلف الإسلامي الثقافي والحضاري والتنظيمي ليس ذاتياً ، بل هو نتيجة ظروف تاريخية يمكن تجاوزها ، وهكذا فالإشكالية بيننا وبين أوروبا هي إشكالية معرفية وعلمية وتنظيمية وليست مشكلة دينية أو طبيعية لا يمكن تغييرها أو التصدي لها ، ولهذا فقد اندفعوا جميعاً (وبسذاجة أحياناً) محاولين اللحاق بركب المتقدمين في

التربية والتعليم والثقافة واقتباس الأفكار والأطروحات ، وتجديد آليات التفكير والاجتهاد ، وخاضوا نضالاً عنيفاً ضد التقليدية الإسلامية شمل العقائد والتقاليد والعادات والفقه والإدراك للتكوينات الاجتماعية والسياسية ، وقد استعانوا في نضالهم وإنْ بدرجات متفاوتة بالتطهرية الوهابية (في المجال العقدي ومجال التقاليد والأعراف) ، كما استعانوا بآليات التأويل المتعددة للنصوص قديمها وحديثها ، بحيث قامت عبر سبعة عقودٍ من العمل (غير المترابط جغرافياً أو ثقافياً طبعاً) منظومة متكاملة من الأفكار والانطباعات تستند إلى (مقاصد الشريعة) أو (المصالح) التي أُعيد تأويلها ، سعياً نحو تحقيق نهضةٍ شاملةٍ في مجالي تجديد الإسلام ودعوته ، والدولة وتنظيماتها .

فاجأت الحرب العالمية الأولى وتطوراتها المفكّرين المسلمين ، كما فاجأت سياسييهم ، وكانت التغييرات السياسية التي حدثت في إسطنبول عام ١٩١٣ قد حملت إلى السلطة التنفيذية من جديد الراديكاليين الأتراك ، الذين مزجوا الطورانية بالإسلام في محاولة لتكوين نواة لعصبية صلبة تحمي الدولة والنظام ، وكان لذلك آثاره السلبية على اللامركزيين العرب ، الذين رأوا في متغييرات السلطة في إسطنبول تهديداً للتوازن والعدالة والديمقراطية التعددية بين شعوب الإمبراطورية ، والواقع أنّ ضياع البلقان من يد الدولة (١٩١١ ـ ١٩١٢) جعل من الإمبراطورية دولة ثنائية القومية لا يزيد عددُ الترك فيها عن عدد العرب ، فقوّى ذلك من إحساس الشبان العرب بالظلم والتميز ، وزاد من هذا الإحساس تخلّي الدولة العثمانية عن ليبيا العربية لإيطاليا (١٩١٢) دونما مقاومة حقيقية ، يومها قاد الأمير شكيب أرسلان متطوعين عرباً من الديار الشامية للقتال إلى جانب الليبيين ضد الطليان ، وفعل المصريون الشيء نفسه ، ولئن جمعت الحرب الأولى المسلمين من جديد من حول السلطان العثماني ، لخوض العثمانيين الحرب إلى جانب ألمانيا في مواجهة البريطانيين والفرنسيين ، الذين كانوا يستعمرون أكثر ديار الإسلام ، فإنّ هذا الإجماع كان قصير النفس ، وانتهى

تماماً بهزيمة الألمان والعثمانيين عام ١٩١٨ بعد أن فقد العرب والترك على حدٍّ سواء مئات الألوف من أبنائهم في المعارك الطاحنة التي دارت في كلّ مكان من الأقطار العربية ، بل وصلت إلى أعماق تركيا ، وإلى احتلال إسطنبول لفترة قصيرة في نهاية الحرب ، وتمكن مصطفى كمال الجنرال التركي الذي برز فجأة من تحت غبار المعارك وقتامها ، تمكن من الصمود في الأناضول ، وتحقيق بعض الانتصارات على اليونانيين ، في الوقت الذي استسلم فيه السلطان للبريطانيين والفرنسيين ، وكان صمود مصطفى كمال هذا هو الذي مكّن القوميين الأتراك بزعامته من التفاوض مع الحلفاء المنتصرين (١٩٢٠ ـ ١٩٢٣) على حفظ رأس تركيا مقابل التخلّي عن الإمبراطورية والخلافة معاً ، فوجد العربُ جميعاً أنفسهم مرة أخرى تحت السيطرة البريطانية والفرنسية دونما حماية أو هدف مشترك في المدى المنظور ، وطبيعي ما دامت الإمبراطورية قد انهارت ، أن يتأزم الفكر السيساسي والعمل السياسي المصري والشامي والعراقي ، الذي دار طوال العقود الخمسة (١٨٧٠ ـ ١٩٢٠) الماضية حول الموقف من الدولة وسلطانها ، وشكل نظام الحكم ، كما أنه كان من الطبيعي أن يتأزم الفكر الإصلاحي الإسلامي الذي تحالف مع المشروع التجديدي والإصلاحي للعثمانيين ، ورأى في الثقافة الغربية أداة صالحة لتجديد الإسلام ودعوته ومؤسساته .

ترتبت على نهاية الدولة العثمانية (١٩١٨ ـ ١٩٢٠) ثم الخلافة (١٩٢٢ ـ ١٩٢٤) ثلاث نتائج : تبلور مشروع الدولة الوطنية ـ القومية في المشرق الإسلامي وافتراق الفكر الإصلاحي تدريجياً عن الدولة الطالعة ، وصعود تيارات واتجاهات وحركات الهوية والأصالة ضمن الفكر الإسلامي .

أما فيما يتصل بالدولة الوطنية ـ القومية ، فإن الضياع لم يستمر طويلاً ، إذ سرعان ما بدأت حركات المقاومة للاستعمار والانتداب في سائر ديار الإسلام ، والعربي والهندي على الخصوص ، لكنها مقاومة تمثلت بمثال الثقافة السياسية الغربية ذات المنحى القومي ، حدث ذلك أول ما حدث في مصر (١٩١٩) ، ثم في أقطار المغرب

العربي ، وبلاد الشام ، وحدث تقارب مؤقت بين الهندوس والمسلمين في شبه القارة الهندية بزعامة غاندي . على أن النموذج العربي للدولة الوطنية ـ القومية عنى تحييداً للدين (الإسلام على الخصوص) كما حدث في نضالات مصر والشام على الخصوص ، أو إبعاداً صريحاً له عن ساحة العمل السياسي (كما حدث في الكمالية الأتاتوركية) .

وما استطاع الإصلاحيون المسلمون مُجاراة المشروع الجديد للدولة الوطنية ، على الرغم من أنّ الفكرة العربية التي كانت قد بدأت بالتبلور آنذاك ، أحدثت وعياً وحدوياً ربط في العمق بين العروبة والإسلام ، وإن لم يجد تصديقاً له في المشاريع السياسية المطروحة آنذاك ، حتى ما كان منها وحدوياً شاملاً ، فقد حضرت في وعي الإصلاحيين من تلامذة محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وقائع العدوان الغربي الشامل على الإسلام ودياره ، واتجاه الدولة الوطنية الصاعدة لفصل الدين عن الدولة بقصد تحييده ، وكانت ردة الفعل الأولى على ذلك التمسك الرومانسي بالخلافة كأيديولوجيا جامعة بين المسلمين ، على الرغم من غياب الخليفة والخلافة في ديارها التاريخية : السلطنة العثمانية ، فقد صدم هؤلاء المفكرين إقدام مصطفى كمال على إلغاء الخلافة ، واتجاه البرلمانية في الدولة الوطنية إلى تجريد الدستور والتشريعات من الغطاء والمشروعية الإسلامية ، وكثُرت المؤتمرات والحركات الداعية لحلّ مشكل الإطار الروحي والسياسي الجامع للمسلمين عن طريق اختيار مقر جديد للخلافة ، والاتفاق على خليفة جديد غير تركي ، حدث ذلك في مصر والحجاز والهند بين العامين ١٩٢٤ و ١٩٣١ دون أن تؤدي تلك المساعي إلى حلّ حقيقي أو نظري محايد إزاءها أو معاد لها ، ودلّت النقاشات الكتابية العنيفة في العشرينات على ضخامة المشكلة في وعي تلك النخبة على الأقل ، كتب رشيد رضا كتابه في الخلافة أو الإمامة العظمى عام ١٩٢٣ ، وجاء كتاب علي عبد الرازق (الإسلام ونظام الحكم) عام ١٩٢٤ بمثابة ردٍّ عليه إذ ذهب فيه إلى أنه لا ارتباط بين الإسلام (الدين والصيغة التاريخية) السلطة السياسية . وحفلت صحف تلك الحقبة ومنشوراتها بالمقالات والنشرات الداعمة لمقولة رشيد رضا أو المُدافعة عن

توجه علي عبد الرازق ، وكانت لذلك كلّه نتائجه المتباينة لتبايُن الأوضاع الثقافية والسياسية في الأقطار الإسلامية المختلفة من الهند إلى إندونيسيا إلى مصر والعراق والحجاز والشام ، وجاءت المحصلة النهائية في ثلاثينات القرن العشرين لتعني : ضمور المشروع الإصلاحي الإسلامي لصالح بحثٍ حثيث عن أصالة ذاتية منكمشة ومنفصلة عن الحاضر العالمي الغربي ، وعن الدولة الوطنية المتكوّنة في ديار الإسلام .

وتمثّل تحولات السيد محمد رشيد رضا فيما بين العقد الأول من القرن العشرين ، ووفاته عام ١٩٣٥ وجوه الحيرة والتراجع التي خالطت المشروع الإصلاحي الإسلامي ، فقد بدأ الرجل متحمساً لإصلاحية محمد عبده ، وداعياً للاجتهاد في ظل مقولة مقاصد الشريعة ، ولذا فقد قرظ كتابي قاسم أمين عن المرأة ، ثم دعم الحركة الدستورية والانقلاب الدستوري العثماني ، وسار مع الحركة اللامركزية العربية ، التي أفضت به إلى الوقوف أولاً مع الحركة العربية للشريف حسين ، ثم جاء سقوط الدولة العثمانية والخلافة فأحدث صدمةً وتحولاً في فكره وسلوكه ، تراجع عن أطروحات تحرير المرأة وسفورها فكتب كتابه المحافظ : (نداءٌ للجنس اللطيف) ، وألّف كتابه في الخلافة متخلياً عن التجديد والدستور ، ووقف مع الحركة السلفية ، والدولة الوهّابية التي تزعمها الملك عبد العزيز آل سعود ، وانتهى به الأمر إلى اجتراح نهجٍ جديد في التعامل مع النصّ الإسلامي بالدعوة إلى التأصيل : العودة الكاملة إلى نصوص القرآن والسنة (والسنة على الخصوص) دونما مظلة مقاصد الشريعة التي سايرها الإصلاحيون طوال نصف القرن السابق .

وما كان رشيد رضا وحيداً في تحولاته ، فقد اتجه كتّابٌ مسلمون كثيرون في العشرينات والثلاثينات إلى الكتابة في الموضوعات الإسلامية مستذكرين صفحات خالدة ، ورجالاً كباراً من رجالات الإسلام الأول ، حتى أولئك الذين عرفوا من قبل بتحديثيتهم وإعراضهم عن الماضي الإسلامي .

وتبلورت في العشرينات والثلاثينات تياراتٌ واتجاهاتٌ للأصالة والهوية ، ترمي

إلى حفظ الموروث ، ومقاومة الوافد الجديد في الاجتماع والاقتصاد والسياسة ، ظهرت الحركة السلفية ، وجماعة أنصار السنة ، والجمعية الشرعية ، والإخوان المسلمون ، والشبان المسلمون بمصر ، وحركة الشبيبة الإسلامية بمدن بلاد الشام ، وجمعية العلماء بالجزائر ، والرابطة الإسلامية ، وجمعية العلماء وحركة الخلافة بالهند وإندونيسيا ، وعندما قاربت الثلاثينات على الانتهاء كان المشهد الثقافي في العالم الإسلامي أو أقطاره الكبرى قد انقلب رأساً على عقب ، مغادراً ساحات النضال والتجديد والإصلاح كانت قد شغلته طوال حوالي القرن من الزمان ، ومستكشفاً آفاقاً أخرى تتصل كلها بالهوية وتداعياتها برباط وثيق . وصحيح أنّ المغرب العربي ما شهد انفصالاً ظاهراً بين النخبة السياسية والنخبة الدينية حتى الخمسينات ، لكنّ سائر أقطار الإسلام الأخرى قد شهدت الانفصال وإن لم يتحول وقتها إلى عداء ، بيد أن العداء تجاه الغرب سياسة وثقافة تبلور تماماً مخلّفاً وراءه أطروحات التوافُق والتحديث ، وداعياً إلى ذاتية إسلامية تريد بناء نفسها بمعزلٍ عن مجريات ذلك العالم الهاجم ـ في نظر رجالات السلفية ـ على الإسلام دياراً وثقافة .

كان لمتغيرات العشرينات إذن آثارها العميقة على وعي وكتابات النُخَب الإسلامية ، وتجلّى ذلك بوضوح في الموقف من الغرب ، والموقف من الدولة الوطنية ، وأخيراً في الموقف من التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي .

أمّا في مجال النظرة للغرب فقد اختفى تدريجياً التميز بين السياسات الغربية والثقافة الغربية كما كانت الإصلاحية الإسلامية تفعلُ دائماً . بدأ المفكّرون المسلمون ينظرون إلى الثقافة والسياسات الغربية الاستعمارية باعتبارهما وجهين لعُملة واحدة ، وتصدران عن المصدر نفسه ، وبالتالي تملكان الطبيعة العدوانية والمخرِّبة نفسها ، ولأنّ هَمَّ أولئك المفكرين الأول كان حماية الهوية الإسلامية أو الهوية الذاتية والدفاع عنها في وجه العدوان الثقافي الغربي ، فقد بدأ هجومهم على الجانب الذي اعتقدوا أنه المنظار الذي تنظر به هذه الثقافة الغربية إلينا ، وتحكم به علينا : الاستشراق .

رأى أوائل الصحويين هؤلاء في الثلاثينات والأربعينات أن في الاستشراق جوانب إيجابية تتمثّل فيا نشره المستشرقون من نصوص ، وما كتبه بعضهم من دراسات في عرض تاريخ الإسلام والمسلمين أو تقريظ مجتمعاتهم وقيمهم ودينهم ، وكانوا في هذا النوع من التأمل أو الاعتراف يسيرون على خُطى الإصلاحيين المسلمين الذين تأملوا الاستشراق تأملاً نقدياً لكنهم أفادوا منه كثيراً في كتاباتهم ومؤسساتهم ، تناقش محمد عبده مع هانوتو وفرح أنطون ونقد رؤيتهما للعرب والإسلام ، ونقد رشيد رضا كتاب أميل درمنغهام عن النبي محمد (ﷺ) ، لكنهم جميعاً أفادوا من المستشرقين مناهج وتحقيقات في تطوير الدراسات الإسلامية ، وعندما أنشأ المصريون الجامعة الأهلية عام ١٩٠٨/١٩٠٩ استقدموا عدداً من المستشرقين للتدريس فيها ، وظلّت أجيالٌ من هؤلاء تتوالى على الجامعة المصرية حتى الخمسينات ، أما أوائل الصحويين فقد أسقطوا من حسابهم الاستعانة بالمستشرقين في المؤسسات ، واكتفوا من الاستشهاد بالمستشرقين بذلك القدر المقرظ للنبي (ﷺ) مثل كتاب توماس كارلايل عن (البطولة والأبطال) ، في حين سلطوا نقداً لاذعاً على أكثر الاستشراق متهمين كبار رجالاته بالتحيز للمسيحية واليهودية ، وبالتعصب على الإسلام ، وباحتقار المسلمين وتصوير دينهم وتاريخهم بصور غير مشرقة .

وفي الأربعينات من هذا القرن بدأ الربطُ بين الاستشراق والتبشير والاستعمار على الرغم من أن كثيراً من المستشرقين كانوا إما يهوداً أو متحررين دينياً ، ذكر ذلك (الربط) عمر فروخ ومصطفى خالدي البيروتيان (١٩٤٤) في كتابهما الموجه أساساً ضد التبشير (الغزو الثقافي) والاستعمار أو الاستعمار في الثقافة من خلال التعليم الخاص (الكاثوليكي والبروتستانتي بلبنان) ، ومن خلال الأطروحات الثقافية المستوردة . أما بالنسبة للاستشراق فقد استدلوا على ارتباطه بالتبشير والاستعمار بأنّ لويس ماسينيون المستشرق الشهير ، كان مسيحياً متديناً ، وعاملاً مع المخابرات الفرنسية حتى العشرينات والطريف أنّ الأستاذ مالك بن نبي ذكر في كتابه (مذكرات شاهد القرن

أواخر الستينات) الأمر نفسه عن (ماسينيون) ، هذا الربط الذي بدأ مصطنعاً أو متطرفاً في البداية مالبث أن صار القاعدة منذ الخمسينات وحتى اليوم ، على أنه منذ ذلك الحين اتسم بسمتين مافارقتاه حتى اليوم : تصاءلت قيمته من الناحية الابستمولوجية وصار يكرر كليشيهات تتفاوتُ في تطرفها دون أن تقول شيئاً بسبب غلوها بالذات ، أما السمة الثانية فكانت وماتزال تداخله مع النقد الثقافي والسياسي الموجه للدولة الوطنية الحديثة ، بمعنى أنّ علاقتها بالإسلام هي علاقةٌ استشراقية ، علاقة غربة واستغلال واستبداد .

وكان الجانب الثاني من جوانب القطيعة التدريجية مع الغرب وثقافته ، الاتجاه للنقد الحضاري ، كان الغرب قد ورَّط نفسه والعالم في حربين ضروسين وحشيتين ، وبدأت الرؤى التشاؤمية المُنذرة بانهيار الغرب وزواله تظهر وتنتشر من جانب المثقفين اليائسين في الغرب ، ومن جانب العرافين وأشباههم من صُنّاع الثقافة الشعبية ، والمستفيدين من الأوهام والمخاوف الشعبية أثناء الأزمات ، وأقبل المسلمون على ترجمة تلك الكتابات أو اقتباسها في كتاباتهم منوهين بأن (المعترفين) بإفلاس تلك الحضارة هم من الغربيين العقلاء ، فالغرب مادي جشعٌ ، أكل العالم ، وبعد أن استنفد ماعند العالم أقبلت أجزاؤه على التهام بعضها بعضاً دونما وازعٍ أو رادعٍ أخلاقي ، وفي الخمسينات عندما استعر أُوارُ الحرب الباردة ، صارت نزغاتُ التُراب الماركسية هدفاً لسهام الانتقاد ، مثل الجشع الرأسمالي المادي ، وماتزال هذه النغمةُ سائدة حتى اليوم ، تعبيراً عن القطيعة الثقافية التي أقامها الإسلاميون (معتدلوهم ومتطرفوهم) مع الثقافة الغربية ، وقد تجلّت هذه القطيعة المقصودة والهادفة تحت العنوان العام الذي تابع الإسلاميون فيه بعض القوميين ، عنوان : الغزو الثقافي ، تلك الفكرة التي يخالطها الخطل ، والتي تريد أن تشعل حرباً ثقافية على ثقافة العصر وحضارته ، بحجة أن في الثقافة الغربية جوانب مظلمة ، وأن من مقاصدها الاستعمارية سحق ثقافة العرب والمسلمين وإذابتها لكي يسهل عليها ـ وقد تحطمت هويتهم ـ أن تفترسهم نهائياً ،

والطريف أن هذا التطور المهول ـ الذي يتطرف أحياناً إلى أقصى الحدود فيعتبر الثقافة الغربية على اختلاف تياراتها نتاجاً يهودياً ـ هذا التصور ينزعج لأطروحة هانتنغتون التي تقول بالبعد الثقافي والحضاري للصراع على المستوى العالمي ، وينبري للردّ عليه في مقالات مستفيضة ، على الرغم من أنّ الإسلاميين على اختلاف تياراتهم ظلوا طوال نصف القرن الأخير يزعمون أن صراعنا مع الغرب صراع ثقافي وحضاري مثل هانتنغتون تماماً وإن لأغراضٍ أخرى !.

وتخلّى تلامذةُ الإصلاحيين المنكمشين والمتراجعين عن أطروحات شيوخهم ، تخلوا تدريجياً عن التحالف مع المشروع السياسي للدول الإسلامية المشرقية ، منذ بدأت تلك الدول تتخذ لبوس الدولة الوطنية ـ القومية بعد الحرب الأولى ، فالنخبة الإسلامية في الهند سارت في حركة إحياء الخلافة ، ثم ظهرت الرابطة الإسلامية التي ما لبثت أن دعت للانفصال عن الهند على الرغم من جهود غاندي ثم نهرو من أجل المحافظة على وحدة الهند ، ووحدة المواجهة للاستعمار البريطاني ، وفي إندونيسيا انفصل المتدينون عن بقية فصائل الحركة الوطنية الإندونيسية ، وما لبثوا أن خاضوا صراعاً معهم قبل خروج الهولنديين من الأرخبيل ، وصعدت حزبيات الهوية في الشام ومصر ـ كما سبق أن ذكرنا ـ في الثلاثينات والأربعينات ، إلى أن كانت القطيعة مع الدولة القومية والإسلامية في سائر أنحاء الوطن العربي وخاصة مصر وسورية ، وتأخر الانفصام لعقدين على الساحة الشمال إفريقية لوحدة الطرفين في مكافحة الاستعمار ثم انفجر على الساحتين التونسية والجزائرية كما هو معروف .

وبدأت الذاتية الإسلامية تبني نفسها في المجال الثقافي والثقافي ـ السياسي تأسيسياً على أُطروحاتها النقدية للحضارة الغربية بشقيها ، وللدولة القومية ، قيل في البداية : إنّ الأطروحات الغربية غير مناسبة لاجتماعنا البشري وديننا وهويتنا ، أو أن الحلول التي يطرحها الإسلام أفضل ، ثم جرى نفي الأطروحات غير الإسلامية مطلقاً ، وقيل : إنّ النظام الصالح هو نظام الدولة الإسلامية المتمثّل في إعادة الخلافة أو إقامة

الدولة الإسلامية الملتزمة تطبيق الشريعة ، وفي مجال الثقافة السياسية قيل - مضياً مع نقد اليساريين - إنه لا التقاء بين العروبة والإسلام ، ولا بدّ من الانتصار للإسلام بالكامل .

وهكذا فإن الفكر الإسلامي المعاصر ، الذي بدأ باعتباره فكراً إحيائياً دفاعياً يتخذ من الهوية الذاتية الخاصة حصناً له يتقي به سائر وجوه التغيير والتحديث ، انتهى في السبعينات هجومياً مقاتلاً في المجال الثقافي ، انظر سلسلة الشيخ يوسف القرضاوي ابتداءً بالعام ١٩٧٤ (حتمية الحلّ الإسلامي) ثم في المجال السياسي ، وهو نضالٌ بدأ في الثقافة والاجتماع ضد الغرب والتغريب ، وانتهى مركزاً على الدولة القومية وتنظيماتها طارحاً في النهاية بدائل جذرية لها .

حاول الأمير شكيب أرسلان قبل سبعين عاماً الإجابة عن السؤال التالي : لماذا تأخر المسلمون ، ولماذا تقدم غيرهم ؟ ويلخّص السؤال الإشكالية التي شغلت سائر النهضويين والإصلاحيين : إشكالية التقدم ، التي سبق أن عالجها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بين آخرين كثيرين . وتعكس هذه الإشكالية وجهة نظر أولئك الإصلاحيين التي ترى أن العلاقة المتفاوتة وغير العادلة بين الغرب والمسلمين أسبابُها معرفية وإرادوية ، فبالعلم والتنظيم يمكننا اللحاق بأوروبا ، بل التفوق عليها للفضائل التي تتمتع بها ثقافتنا ، ويتمتع بها اجتماعنا مما لا يملكه الغربيون ، وقد أجاب النهضويون على هذا السؤال إجابات متعددة تقدم فيها المعرفي على التنظيمي أو العكس ، لكنها كانت دائماً تدور بين هذين الأمرين مع إضافة مسألة ثالثة أحياناً من جانب المحافظين من بينهم بالقول : إنّ من الأسباب المهمة للغلبة الغربية ترك المسلمين لمقتضيات ومتطلّبات دينهم ، ومن هذه المتطلبات أو من أهمها طبعاً المعرفة والتنظيم .

وتصبح المتغيرات التي طرأت على فهم المسألة الحضارية الكبرى هذه واضحة في ضوء كتاب أبي الحسن الندوي منتصف الخمسينات بعنوان : (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟) ففي حين كانت المسؤولية أيام شكيب أرسلان ، وأحمد فتحي زغلول ،

أخي سعد زغلول ، مترجم (سرّ تقدم الإنجليز السكسون) عن انحطاط المسلمين ، وتقدم الغربيين عليهم تقع على عاتق المسلمين ، فإن الندوي يوجه النظر هنا إلى ناحية مختلفة تماماً من نواحي أو جوانب هذه الإشكالية : إسهام المسلمين القُدامى في حضارة العالم ، وانحراف الحضارة العالمية عن المسار الصحيح نتيجة توقف الإسهام الإسلامي في بنائها وتطورها ، وعلى الرغم من الإيجابية البادية لأول وهلة في هذا المنحى ، والمتمثّلة في تنبيه المسلمين إلى الدور العالمي الذي ينبغي أن يعودوا للقيام به ، فإنّ آثار الانكماشية الإسلامية واضحة في الموضوع والمعالجة : الغرب مسؤول مسؤولية كبرى عن انحطاط المسلمين ، إنها مسؤولية تكاد تعادل مسؤولية المسلمين أنفسهم ، ثم إن الخروج من الانحطاط عند الندوي لا يتمثل في إقدام المسلمين على التأثير والمشاركة في حضارة العالم من جديد ، بل إلى قدرتهم عندها على العيش في ظل حضارتهم ودينهم ، مستغنين عن الغرب والتغريب ، ومزدهرين ، بحيث يتحولون إلى نموذج يحتذى من جانب الآخرين ، ويستطيعون التحرر من سيطرة الشرق والغرب .

إنّ هذه النزعة الاكتفائية التي برزت عشية القطيعة بين القوميين والإسلام ، أو بين الإسلاميين والدولة الوطنية الناهضة ، تعاصرت مع أحداث مُشابهة أو منذرة في سائر أنحاء العالم الإسلامي ، مع بزوغ الحرب الباردة بين الغرب والاتحاد السوفياتي وكان من جوانب هذه الموجة تصاعد العداء بين المسلمين والعالم المعاصر على المستوى الثقافي كما على المستوى السياسي ، كانت باكستان قد قامت منفصلة عن الهند في محاولة لتأسيس دولة قوميتها الإسلام على اختلاف مذاهبه هناك ، والاختلافات الإثنية بداخل المسلمين ، وفي إندونيسيا كان الصراع مع الهولنديين يتصاعد ، في الوقت الذي اصطدمت فيه الحركة الوطنية بالمحافظين والإحيائيين المسلمين على حد سواء ، وفي الجزائر اتجهت طلائع الشبان المتأثرة باليسار وحركات التحرر إلى أسلوب الحرب الشعبية ضد الاستعمار الفرنسي ، دونما دعم قوي من جميعة العلماء الجزائريين النهضوية الطابع في عهد البشير الإبراهيمي خليفة عبد الحميد بن باديس في زعامة الجمعية ، وقد

غطّى الصراع بين القوتين العظميين في المجال العالمي ، على الصراع الآخر الذي كان يحصل على المستوى المحلي السياسي والثقافي بين الإسلاميين من جهة والقوميين والدول الوطنية من جهة ثانية ، لكنّ الصراع كان على أشده ، وهو ما يزال كذلك حتى اليوم على الرغم من المتغيرات العالمية العاصفة ، وقد بدا لأول وهلة أن الإسلاميين كانوا ينحازون في الواقع إلى الغرب الرأسمالي وثقافته ، في مواجهة الدولة الوطنية وحلفائها من السوفيات ، ولكن حقيقة الأمور كانت غير ذلك . فقد كان الصراعُ بين الإسلاميين والغرب شاملاً وعلى المستوى الثقافي بالذات . وقد سادته وخاصة منذ الستينات أيديولوجيا الطريق الثالث ، وقد توارت فيه في البداية الأبعاد السياسية لصالح الأبعاد الثقافية ، ثم انفجرت جوانبه السياسية في السبعينات وما تزال منفجرة على المستويين في سائر أنحاء العالم الإسلامي حتى اليوم .

تطور لدى الصحويين أو الإحيائيين الإسلاميين تدريجياً منهج للنظر إلى سائر المسائل عُرف في الستينات بمنهج أو نهج التأصيل ، أي إعادة الأمور إلى أصولها ، وأصول الأمور عند طلائعهم القرآن والسنة ، وأحياناً القرآن وحسب ، وكانت السلفية الوهابية قد عمدت لذلك منذ مطالع القرن العشرين ، بل إنّ السلفيين الهنود واليمنيين وبعض المغاربة ، الذين عرفوا شيخ الإسلام ابن تيمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حققوا إنجازات في مجال الاجتهاد الفقهي بنبذ التقليد ، والأعراف الموروثة ، والاتجاه إلى القرآن والسنة لإعادة اكتشافها وتأملها ، بيد أن البيئات والظروف المحيطة وقتها ما أحدثت مشكلة مع العالم الحديث ، ولا مع التجربة التاريخية الإسلامية ، فقد كانت تلك الدعوة القوية لفتح باب الاجتهاد ، ونبذ التقليد ، من الممهدات للإصلاحية الإسلامية المنفتحة والمجتهدة .

كان السيد محمد رشيد رضا من الإصلاحيين الذين انحازوا إلى السلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن ، وقتها اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، وانصرف للعناية بالسنة ، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية ، وما سمّى

نهجه هذا تأصيلاً ، وما كان ذلك واضحاً عنده ، لكن مما له دلالته أن يكون هو قد اعتنى في الفترة هذه بكتاب (الاعتصام) للفقيه المالكي الكبير : الشاطبي ، في حين عني شيخه محمد عبده بكتاب الشاطبي الآخر : (الموافقات) ، ففي (الموافقات) يركز الشاطبي على موضوعه : مقاصد الشريعة ، في حين يركز في الاعتصام على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن ، وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب على حد سواء ، والشيء نفسه يقوم به ابن تيمية في كتابه المعروف : (اقتضاء الصراط المستقيم) الذي عُني به السيد رشيد رضا أيضاً ، وقد سبق أن ذكرتُ أن المثقفين المسلمين عُنُوا منذ العشرينات بمسائل الهوية في كتاباتهم ، وفي تكوينهم للجمعيات الإسلامية الرامية لحماية عقيدة وهوية الناشئة ، والهوية الخائفة والمنكمشة تتخذ لنفسها مسرباً خاصاً في العودة إلى الأصول يختلف عن مسارب سلفية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بل إنّ الإصلاحية المغربية سمّت نفسها سلفية ، واتخذت من العودة للأصول منهجاً لها ، لكنها ما فهمت تلك العودة باعتبارها جوهر المسائل ، بل ظلت أداة للاجتهاد والتجديد والإصلاح من ضمن إشكالية الإصلاحية المعروفة : المعرفة والتنظيم ، وهكذا فإن السلفية بحدّ ذاتها لم تكن تشير في الثلث الأول من هذا القرن إلى منحى معين في الاجتماع والفكر والسياسة ، بل كانت تعني نبذ التقليد ، والعودة إلى الأصول لاكتشاف الجديد والتجديد .

أمّا الذي أعطى السلفية الجديدة نكهتها الخاصة فكانت الظروف المحيطة التي جرت الاستعانة بها في سياقها ، والظروف ـ كما سبق ذكرها ـ هي سوء الفهم الشامل بين المثقفين الإسلاميين مع الغرب الإمبريالي ، ومع الدولة الوطنية البازغة في ظلّه وبرعايته ، وبالاعتناق لقيمه وتنظيماته ، ولذا فقد أتى التأصيلُ (العودة إلى الأصول) في هذا السياق ليس من أجل التجديد ، بل تمسكاً بالهوية خوفاً عليها من الضياع على كل المستويات : الشعائرية والاجتماعية والسياسية والثقافية والرمزية ، وعندما ازدادت القطيعة صار التأصيل سلاحاً ذا حدّين : لإدانة كلّ جديد باعتباره خارجاً على

الأصول ، ولعدم الاعتراف بأيِّ شيء - وإن لم تظهر مخالفتُهُ للمعروف - إلا إذا أمكن إعادته نصاً أو استدلالاً إلى أحد الأصلين . ولذا فقد شاع في الستينات والسبعينات لدى الإحيائيين الإسلاميين رفضُ كل شيء من مخرجات العالم الجديد ، وقراءة النصوص بطريقة تُدين الحضارة المعاصرة ، بل والمجتمعات الإسلامية ، إدانةً شاملة ، على أساس من منهج التأصيل هذا .

ولا تبدو النزعة الانغلاقية التأصيلية واضحة لدى الإحيائيين في المسائل الفقهية التفصيلية (مسائل الفروع : الحلال والحرام) بقدر ما تبدو في المسائل الكبرى المتعلقة بالعالم والعصر ، والقيم الإنسانية العامة ، والقضايا الأخلاقية الشاملة ، والعلاقات بين المسلمين والشعوب والثقافات الأخرى ، في المسائل الكبرى هذه لجأ الإحيائيون للتأصل ولم يشاؤوا التنازل عنه ، فكانت النتيجة إدانةً للعصر كلِّه : قيماً وحضارات وثقافات وسياسات وتنظيمات عالمية .

وقد تبدو مآلات الإحيائية الاجتهادية غريبة في هذا الموطن ، فالسلفية الأولى بعثت روحاً نهضوياً كان قصير الأمد ، لكنه حقق إنجازات على المستوى الفقهي ، وفي بعض البيئات على المستوى الثقافي والسياسي أيضاً ، أما النزعة الإسلامية الذاتية الجديدة فقد انهمكت في محاولة هدم الموجود ، والبحث عن تبرير ومشروعية للاستمرار في هذا العالم الذي تجلبب عندها بجلابيب السواد والمادية والهيمنة والكفر والطاغوت ، وهي من هذه الناحية لا يمكن مقارنتها بالبروتستانتية مثلاً التي بدأت حركةً سلفية أصولية إحيائية ، لكنها أفضت إلى نهوضٍ كبير ، وقد يعود ذلك إلى أن البروتستانتية كانت مشكلتها مع الهيكلية الجامدة للكنيسة الكاثوليكية ، أما الحقل الحضاري النهضوي فما كانت لها مشكلات معه ، ولذا أمكن لها أن تتحرك في ذاك الحقل ، وتستخدمه أداة في العمل وحتى في فهم وتأويل نصوص العهدين القديم والجديد ، هذا كان شأن الإصلاحية الإحيائية البروتستانتية ، أما الإحيائية الإسلامية فقد قضت قرابة أربعة العقود يتبارى كُتابُها في إدانة كلّ الموجود على الساحة : الغرب ثم الثقافة

الإسلامية الإصلاحية التي اعتبروها متغربة ثم الدول القائمة حكاماً ومجتمعات ، ثم انقسموا على أنفسهم متناولين بالإدانة والتكفير أكثر فصائلهم .

ولذا فما أمكن لهم الاستعانة بالبيئة الثقافية الحديثة ، ولا بالموروث المبكر أو المتأخر ، وانتهى بهم الأمر إلى أن تصبح نظراتهم رؤى شخصية تستهدي مشاعرهم الحزبية والعصبية في التفسير والتأويل ، وتأمل مجريات الأمور على الساحة الداخلية والعالم ، هكذا خُتمت السبعينات من هذا القرن على ثقافة إسلامية مأزومة على الرغم من شعبيتها ، تخاف العالم ويخافُها ، وتتجه بدوافع العجز ، وفقدان الأفق والإمكانيات الذهنية والثقافية إلى مقاتلة العالم كله ، بالسلاح أحياناً ، وفي المجتمع وثقافته في كل الأحيان .

بدا مالك بن نبي ، المفكر الإسلامي الجزائري اللاجئ إلى مصر في الخمسينات ، مغرداً خارج سربه ، حينما أصدر كتابيه : (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي) و (الصراع الفكري في البلدان المستعمرة) ، والكتابان الآخران (مؤتمر باندونغ) (فكرة الإفريقية-الآسيوية) ، بدا مغرداً خارج سربه لأنه اتجه للتواصل مع الثقافة الحديثة ، ونُخَب الدولة الوطنية ، في وقت كان فيه الإحيائيون الإسلاميون بالمشرق كلّه يتجهون للقطيعة مع الدولة الوطنية ، والثقافة الحديثة على حد سواء ، كانت الإصلاحية ما تزال حيةً وقوية في بلدان المغرب العربي ، وكان مالك بن نبي كسائر رفقائه شديد الوعي بالحضارة الأوروبية وقيمها ، وفي الوقت نفسه : حادّ الوعي بالنزعة الإمبريالية والعدوانية في تلك الحضارة ، وشأن الإصلاحيين المشارقة حتى الثلاثينات ، فقد ظل عميق الاقتناع بأن التواصل مع الغرب ممكن بل ضروري ، لكن من موقع الند للند ، وأن مخاوف الإسلاميين الصحويين من أوروبة لا مسوغ لها ، إلا إذا بقينا على انحطاطنا ومنازعاتنا وانقساماتنا ، حالة الجمود الحضاري التي نعاني منها هي التي خلقت حالة القابلية للاستعمار ، وتجاوزها يكون بالتواصل مع العالم ، وبالنهوض الثقافي والعلمي والاقتصادي ، وسيلة لإخراج الاستعمار ، والانخراط في

العصر ، ومن هذا المنطلق اشتدّ اعتزازُهُ باجتماع زعماء آسيا وإفريقية الكبار عام ١٩٥٥ في باندونغ إذ رأى في ذلك مبادرةً لإعطاء مغزى عالمياً للعرب والمسلمين ، وللمشاركة في أمن العالم ومصائره ، وقد عاد لمعالجة الموضوعين ، القابلية للاستعمار ، والمغزى العالمي وأهميته في كتابه : (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي) ، لاحظ ابن نبي أمائر الانكماش في الحركية الإسلامية ، وخشي من تلك الأمائر على مستقبل المسلمين ، ومكانتهم في العالم بعد زوال الاستتباع السياسي والاستعمار العسكري ، وما رأى حرجاً في التعامل مع الدولة الوطنية ، فالمهم ما تقومُ به ، وليس كيف وصل الحكام إلى السلطة ، إن هذه السلطات تسعى لإخراج المستعمرين ، وتسعى لإقامة جبهة من المتضررين من الحرب الباردة ، وتسعى لإقامة عدالة اجتماعية تخرج المواطنين من جمودهم وعدم اهتمامهم ، وتسعى أخيراً لمناضلة الصهاينة في فلسطين ، لذا فقد رأى أن إقامة الدولة في المشرق ، ضرورة وفرصة ينبغي أن لا نفوتها حتى لا نُسيء بذلك إلى مواطنينا وبالتالي إلى مستقبلنا .

بيد أن فشل برامج الدولة الوطنية دفع مالك بن نبي إلى صفوف الصحويين أيضاً ، فعندما قابلته في مطلع السبعينات من أجل إجراء مقابلة معه لمجلة الفكر الإسلامي التي كانت تصدرها دار الفتوى بلبنان ، كان همه منصباً على مهاجمة المستشرقين والمبشرين ، دون أن يقولَ كلمةً عن مشكلة الأفكار ، وكيف أن الإسلاميين يستعيرون (بتعبيرات مختلفة) مصطلحات وتكتيكات وسياسات اليساريين والقوميين الذين فشلوا في تحقيق ما وعدوا به .

وأتت الثمانينات بمتغيرات في المواقع الاجتماعية والسياسية للإسلاميين فتمايزوا بين راديكاليين ومعتدلين ، وبدأ المعتدلون يعدّلون من خطابهم وسلوكهم السياسي ، ليس نتيجة نقد ذاتي للخطاب والأطروحات ، بل لتحولهم إلى فريق المعارضة الرئيسي ، وإرادتهم أن يحظوا بقبول الفئات الوسطى في المجتمع ، وأن تتغير النظرة إليهم على المستوى العالمي ، وكان من ضمن التحول الذي حدث لديهم تدريجياً إدخال تعديلات

على طرائق استخدامهم لمنهج التأصيل ، بتجاهلـه في الأمور الفقهيـة ، والجمع بينـه وبين منهج مقاصد الشريعـة في المسـائل النظريـة والقيميـة والمعرفيـة ، ومسـائل العلاقـة مع العالم ، وبذلك عادت إشكالية الأفكار التي طرحها مالـك بن نبي لتشغلهم بعـد أن كانوا هم ، وكان هو ، قد نسيها ، هم نسوها في الأربعينـات ، وهو نسيهـا في الستينـات ، بيـد أن المشكلـة أنهم يعـودون للتفكير بـأدوات الإصـلاحيين التي انقضى على استعمالها زهـاء السبعين عاماً ، والمشكلة أن هناك تغيراً هـائلاً في المشهـد لا تستطيع أدوات الإصلاحيين ـ فكيف بالتأصيليين ـ أن تحيط به أو تستوعبه ، والمشكلة الأخيرة أن النخبة الإسلامية المثقفة لا تملك ـ في الغالب ـ من الكفاءة ، ومن المعرفـة بـالعـالم ، ومن المعرفـة بـالأمـة ومشكلاتها ، ما يمكّنها من اجتراح الأفكار ، ومقاربة القضايا ، والتطلع إلى المستقبل .

هكذا نُطلُّ على القرن الحادي والعشرين ، ونحن نحاول الخروج من أزمـة متعـددة الوجوه ، أعمقها الوجه الثقافي ، الذي استولى عليه الإسلاميون بعد اليساريين ، فما كانوا فيه أكفأ منهم بكثير ، بيد أن الفوارق بين الأربعينات حينما بـدأ الإسلاميون يـدخلون إلى المجال الثقافي ، والتسعينات كثيرة وكبيرة ، ومن أهمهـا أن المشهـد الثقـافي الإسلامي ما عاد موحداً في مشكلاته ولا في أطروحـاتـه ، وأن مـأزق الصحويين المتمثل في اجتراح قطيعـة كاملـة مع الثقـافـة الغربيـة ، أعمق وأكثر سلبيـة من تـأزم الإصلاحيين المنقضي والناجم عن الاقتناع العميق بإمكان التواصل مع الغرب بحدود .

كان التحول الإسلامي عن القطيعة على المستوى الثقافي قد بـدأ أواخر السبعينـات على يد المرحوم الأستاذ إسماعيل راجي الفاروقي وزملائه ، الذين أقاموا مؤسسة بأمريكا لإسلامية المعرفـة (المعهـد العـالي للفكر الإسلامي) ، وبـذلـك حـاولوا مخلصين العودة للتواصل دون التخلّي عن إشكاليـة الهويـة ، وهي المميّز للفكر الإسلامي المعـاصر منـذ لحظة ولادته في العشرينـات من هـذا القرن ، ولأن المعرفـة بحـدّ ذاتهـا (حتى في العلوم الاجتماعية) لا هوية لها بالمعنى الـذي قصـدوه ، فقـد كانوا يحـاولون اجتراح المستحيل ، ذلك أن الإحساس بهول القطيعة الثقافية مع العصر على الفكر الإسلامي كان ينبغي أن

يـدفعهم إلى قراءة الفكر الإسلامي الحـديث والمعـاصر قراءةً نقـديـة لتبين مشكـلاتـه ، ووجوه خطلِه وخطره ، بدلاً من نقد الثقافة الغربية دونما كفاءة أو استعـداد لـذلـك ، والمعروف أن التـوصـل إلى نقـد البراغمـات يتطلب تراكُماً لا تملكُـهُ الثقـافـة الإسـلاميـة المعاصرة ، ويتطلبُ أفقاً ثقافياً مستعداً للتقبل غير المألوف أو منـاقشتـه دونمـا خوف أو وجلٍ ، وهو ما لا نملكُهُ أيضاً .

لا يبدو الوضع الثقافي العربي الإسلامي مطمئنـاً إذن ، وتفـاقم من أزمتـه المتغيرات على المستويين السياسي والاقتصادي بمعنى أن البيئات المحيطة لا تسـاعـد على تراكم سريع أو القيام بنقدية جذرية من الـداخل . بيـد أنّ المطمئن والواعـد أمران : عودة مسـائل النظر والتفكير والنقـاش إلى الـواجهـة ، وأنّ هنـاك قنـاعـةً عميقـة لـدى الإسـلاميين بضرورات التغير والتجدد والتواصل مع العالم من أجل الاستمرار ، ومن أجل المستقبل .

قول على قول

أحمد برقاوي

منذ وعى العَرَبيُّ تخلُّف الدولة العثمانية بالقياس إلى التقدّم الغربي ، راح يشكل هذا الأخير قضية بالنسبة له ، وقضية ممضّة .

أو إن شئت قل : الغرب ـ بوصفه حضارة متعددة الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية ـ يدخل حياتنا الفكرية والعملية ، من حيث هو طرف ذو سطوة عالمية قادرة على الهيمنة واختراق عالمنا بكل السُّبل . بدءاً من مرحلة التنظيمات العثمانية ، مروراً بمرحلة الاحتلال والاستعمار المباشر ، وانتهاءاً بأشكال التَّبعية الراهنة .

وتنتج العلاقة غير المتكافئة مع الغرب ظاهرتين لا بد من الإشارة إليهما :

ظاهرة وعي التخلف وإعادة إنتاجه في عالمنا ، بوصفه النموذج الأمثل للتقدم .

وظاهرة السعي للتحرر منه وفك الارتباط به ، أي تجاوز تبعيّتنا له ، وغالباً ما تتعايش هاتان الظاهرتان معاً في وعينا الراهن لواقعنا المعيش .

وفي ظنّي أنَّ فكر النهضة العربية ، ومن ثم ظهور النزعة القومية أو الإسلامية ، وعمليات التحرر المتعدد ، بدءاً من الثورات الوطنية ضد الاستعمار المباشر ، مروراً بتأسيس الدّولة الحديثة ، ليست إلاّ تنويعات مختلفة لمواجهة هذه العلاقة ، هذا ناهيك عن أن مصطلحات الغزو الثقافي ، والحداثة والتّحديث والهوية والتّوازن بين الأصالة والمعاصرة وما شابه ذلك ، ما هي إلاّ أشكالٌ لوعي المصير العربي .

بل ويمكن القول : إن مشكلة العقل والنقل تأخذ اليوم صورة

(الغرب ـ الشرق) ، الغرب بوصفه عقلاً ، والشرق بوصفه نقلاً . حتى تبدو في الظاهر أشكال الاختلاف الأيديولوجية الراهنة صورة لاختراق الثقافة الأوربية إلى عالمنا .

أقول في الظاهر ، لأن الاختلاف الحاصل الآن والذي يأخذ صيغة جد تناحريّة ، إنما مردُّه إلى شروط داخلية عربية بالأصل من دون أن ننفي أن الثقافة العالمية اليوم تمارس تأثيرها العاصف بفعل وسائل الاتصال المتنوّعة .

ولقد عرض الدكتور رضوان السيد بعقل المؤرخ الحصيف ، مسار الوعي العربي الإسلامي منذ عصر النهضة حتى الآن ، متوقّفاً بشكل خاص عند علاقة (غرب ـ شرق) ، جاهداً في فهم الصُّوى الأساسية لهذا المسار ، محاولاً الكشف عن عوامل الانتقال من الإصلاح الديني إلى الصحوة الإسلامية الراهنة .

غير أني ، وأنا أكنُّ الاحترام لزملائنا المؤرخين ، أرى أن الوصف التاريخي يغلب عندهم على التوقُّف عند بنية الوعي ذاته ، وإنّما يعود ذلك إلى غلبة المهنة عندهم ، فولع المؤرخ برصد التطوُّر التاريخي تقلّل من توجُّهه إلى الواقعة ذاتها ، من دون أن تقدم لديه الرغبة في التقاط العام المجرد .

ولأنّي لن أُضيف جديداً لما قدّمه الزّميل (السيد) من حيث سرده لتاريخية الوعي الإسلامي ، فلن تكون مداخلتي إلا استكمالاً للصورة كما يراها مشتغل بالفلسفة .

لا شك عندي أنَّ فكر النهضة العربية قد جاء متزامناً مع نزعة التوسع الأوربي المسلّح بالتِّقنيّة والعلم والعسكر والديمقراطية والأفكار التّنويرية .

تزامن كهذا لا يفسر نزعة الشّرق لإنتاج أوربا في عالمه لو لم يكن الشرق قد وعى ـ على نحوٍ ما ـ تخلُّفه عن الغرب .

أي أن الوعي الإسلامي آنذاك كان محكوماً بالمقارنة بين الشرق والغرب ، فلقد أجمع رواد النهضة آنذاك على الإقرار بواقعة تقدُّم الغرب من جهة ، وعلى ضرورة الأخذ

بأسباب تقدُّمه من جهة ثانية ، ومما زاد من ميل الشرقي (مسلماً كان أم مسيحياً) نحو امتلاك عوامل تقدُّم الغرب أن يمتلك مرحلة متقدمة في التاريخ الوسيط . كانت على درجة أعلى من تقدُّم الغرب ذاته ، وبالتالي فليس هناك ما يمنع الشرق من استعادة مجده الماضي .

وهكذا ولَّد الواقع والغرب والتاريخ الذّاتي أشكال وعي التقدّم التاريخي ، فكان الإصلاح الديني الإسلامي في مصر والشام شكلاً من أشكال الوعي التاريخي الجديد ، وعي أساسه الإسلام ، ولكن الإسلام كما يجب أن يكون ، لا كما هو كائن ، إسلام يكون بمقدوره أن يواجه التجربة الجديدة . فكان تجاوزاً أرقى لسلطة السّلف التقليديّة ، أو للإسلام الذي كفَّ عن الاجتهاد ، وصار أسير ترسيماتٍ فقهيةٍ صُلْبة ، فما عاد بمقدوره أن يقدِّم إجابات أصيلة عن أسئلة العصر ، وهي أسئلة على أيّ حال - لم يطرحها أي عصر من العصور السابقة .

لقد غدا التاريخ حاضراً في وعي المصلح الديني ، التاريخ الذي يفرض تأويلاً جديداً للنص المقدس .

من هنا ، فإن الإصلاح الديني ثمرة تناقض بين النص والتاريخ ، بين التجربة التاريخية القديمة والتجربة المعيشة .

لقد تحولت التجربة القديمة إلى تجربة بشرية يكاد التدّخل الإلهي فيها يكون نادراً مما أفضى إلى نزع القداسة من التاريخ وصار لحظات متعاقبة بفعل القوة الفاعلة للبشر الذين تحركهم نزوعاتهم الأرضية .

وإذا كان المصلح الديني يتحدث عن انحياز التجربة التاريخية عن النص الأساسي ، ويدعو إلى العودة إليه ، فهذا من أجل أن يعود إلى النص عاملاً فيه تأويلاً ، طلباً للتطابق بين نص قديم لا تاريخي والتجربة التاريخية .

صحيح أن فكرة المنافع العمومية وفكرة التنظيمات ـ كما أشار الدكتور رضوان السيد ـ وقفتا وراء إصلاح الطهطاوي والتونسي ، وأقطاب الإصلاح الشامي والمصري ، لكن المسألة هي كيف تأتّى للمصطلح الديني أن يشرعن ما يقوم به من إصلاح .

الشرعنة هنا لا تعني سوى القيام بعملية الإصلاح الديني مع البقاء في حقل الإسلام انطلاقاً من أن هناك في الإسلام ما يسمح بعملية كهذه .

فالإسلام يقرُّ بضرورة تغير الأحكام بتغيُّر الأحوال ، وسواء ضاقت هذه الضرورة أم اتّسعت ، فإن المهم فيها هو تغير الأحوال التي تفتح باب الاجتهاد على مصراعيه وقد يقال : إن الاجتهاد في الإسلام مسموح به إلى الحد الذي لا يناقض النص الصريح . غير أن أمراً كهذا في غاية التعقيد ، ومن الصعب حصره ووضع حدود له .

إن جعل الإسلام صالحاً للزمان المعيش ـ هو أمر يحتاج من زاوية رؤية المصلح الديني ـ إلى الإقرار بتاريخية التجربة الإسلامية والتي تفرض التأويل المطابق للتجربة الراهنة .

وإنّ المصلح الديني وقد اكتسب وعيه التاريخي على هذا النحو ، فإن أداته التي أعلن هي العقل ، (العقل) هنا هو ذلك الذي يتوسط بين النّصّ والتاريخ .

وكان من السهل على المصلح الديني أن يتحدث عن مكانة العقل في التجربة الإسلامية الماضية وفي النص ذاته ؛ لكن العقل أبعد ما يكون عن مجرد أداة تفكير منطقية فحسب ، بل إن ضرورة الإصلاح هي ضرورة عقلية لأنها تستجيب لواقع الحال وللمستقبل المنشود .

إذ ذاك يغدو الإصلاح الديني ثمرة من ثمار عمل العقل المرفوع شأنه إسلامياً .

والعقل (هذا النشيط اجتهاداً وتأويلاً) يقف وجهاً لوجه أمام التقليد ، وآلية ذلك أن العقل حرية والتقليد عبودية .

يقف المصلح الديني ـ صريحاً ومباشراً ـ ضد التقليد ، بوصفه مناقضاً للعقل وللإسلام في حقيقته وللتاريخ .

فالتقليد عنصر سلب لمبدأ الاجتهاد ولفاعلية العقل ، فالحقُّ يُعرف بالدّليل لا بالتقليد كما يقول عبد القادري الجزائري في (تذكرة العاقل وتنبيه الغافل) : « بل الناس قسمان : قسم مسعد لنفسه ومسعد لغيره ، وهو الذي عرف الحقّ بالدليل لا بالتقليد .

وقسم مهلك لنفسه ومهلك لغيره وهو الذي قلد آباءه وأجداده فيما يعتقدون ويستحسنون ، أو ترك النظر بعقله ، ودعا الناس إلى تقليده .. وإن بهيمة تقاد أفضل من مقلد ينقاد » .

إن هذا الهجاء الشديد للتقليد الذي يكاد يجمع عليه معظم المصلحين الإسلاميين إنما يدل على الترابط الضروري ـ الذي أعلي من شأنه ـ بين العقل والحياة ، فيكون الجهل في هذه الحالة ، والذي من مظهره فساد الدين ، إنما ناتج عن التّنكُّر للعقل ولحقائق الحياة ، ويغدو العقل أداة رفع التناقض بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية .

فلما كانت الأحكام الشرعية معلّلة بمصالح البلاد ، فيمكن أن تختلف مصالح الأوقات فتختلف الأحكام وفقها ، إذ ذاك فإن الأحكام قابلة للنّسخ بسبب تفاوت الأعصر في المصالح ، من حيث إن كلّ واحد من الأحكام حقٌّ بالإضافة إلى أهل زمانه .

إن هذا التحديد لحركة الإصلاح الديني الإسلامي ، إنما هو ثمرة تجريد أفكار الإصلاح الديني ذاته ، وما يترتب على تحديد كهذا هو أننا لا نستطيع اعتبار كل حركة إسلامية (جديدة) هي حركة إصلاحية . فالوهابية ليست حركة إصلاح ديني على

الرغم من أنها دعت إلى رفض التقاليد السائدة ، إنها لدعوة سلفية أكثر منها تجديدية ، فإذا كان الإصلاح الديني عند الأفغاني وعبده قد دعا إلى العودة إلى الأصول فهذا من أجل البدء بعملية تجديد وتأويل جديدين .

فالإصلاح هنا علاقة متعددة بين النّص والتاريخ والعقل .

بكلمة واحدة : كان التقدم الغربي والتخلف العربي هاجس الإصلاح الديني فجرت عملية اكتشاف التقدُّم الأوربي في النّص والتجربة الإسلاميتين . وترتب على انتشار الفكر الإصلاحي أن صار الغرب ، بوصفه حضارة متعددة الجوانب ومتقدمة ، أمراً معترفاً به إسلامياً ، على الرغم من نقده سياسياً ، فالغرب علم وديمقراطية ، معرفة ونظام حكم ، وكلاهما ضروري لنهضة الشرق . وما الإصلاح الديني إلا التأسيس النظري الإسلامي لجعل العلم والحكم الدستوري عاملي تقدم ، أي إعادة إنتاج الغرب في الشرق .

والحركة القومية التي ناهضت الغرب العداء السياسي إنما انطلقت من هذا الخطاب الإصلاحي ، وعلى نحو جديد ، وخاصة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، لقد ظل الاعتراف بالغرب متقدماً عبر العلم والديمقراطية ، وأضيفت فكرة جديدة مميزة ؛ ألا وهي تجربة الغرب في الوحدة القومية .

صارت الدولة المنشودة هنا ليست الدولة الإسلامية ، بل الدولة القومية العلمانية ، ويجب ألاّ ننسى أن العلمانية ذاتها هي فكرة إصلاحية برزت عند الأفغاني ، واغتنت عند عبده ، ووصلت ذروتها مع علي عبد الرازق .

والحق أن الخلاصة التي انتهى إليها الدكتور (السيد) جد صحيحة حين قال : « إن خلاصة الأمر أن الاتجاه الرئيسي في التيار الإصلاحي في بلاد الإسلام الرئيسية ، كان يرى ضرورة الانخراط في العلم والعصر الأوربيين ، اقتناعاً من مثقفيه بأن الإسلام يملك إمكانيات ذاتية هائلة يمكن بالإصلاح والتجديد جلاؤها والاستعانة بها في العقلنة

والعصرنة ، فالتخلف الإسلامي الثقافي والحضاري والتنظيمي ليس ذاتياً ، بل هو نتيجة ظروف تاريخية يمكن تجاوزها ، وهكذا فالإشكالية بيننا وبين أوربا هي إشكالية معرفية وعلمية وتنظيمية ، وليست مشكلة دينية أو طبيعية لا يمكن تغييرها أو التصدي لها » .

لكن السؤال الذي يتردّد هذه الأيام هو التالي : أما زال هناك إمكانية لإعادة إنتاج الإصلاح الديني ؟.

أو إن شئت قل : ما مصير الإصلاح الديني في مرحلة تشهد ما سماه الدكتور السيد (الصحويين الإسلاميين) ؟

في ظني أن الإصلاح الديني الإسلامي قد كرس نوعاً من التفكير ما زال حاضراً حتى هذه اللحظة وبأشكال متعددة .

كما أن حركة الإصلاح الديني لم تغب لحظة واحدة عن تاريخ الثقافة العربية منذ النهضة وحتى هذه المرحلة المعيشة .

وفكر الدكتور (السيد) هو ذاته امتداد لتفكير الفكر الإصلاحي الإسلامي ، ويجب أن نشير إلى أن الاتجاهين ـ الإصلاحي التجديدي والسلفي التقليدي ـ لم يغادرا ساحة الفكر الإسلامي ، كل ما في الأمر أن شروطاً ما تبرز مرة التيار الأول فيضعف التيار الثاني ، أو تبرز الثاني وتضعف الأول . أو أن هناك شروطاً تضعف كلا التيارين .

علينا ألا ننسى أن الفكر الإصلاحي قد وجد تعينه الأكثر سطوعاً في المرحلة القومية ، وفي المرحلة ذاتها نشأت فكرة الحاكمية عند سيد قطب .

وإذا كانت شروط الهيمنة الأيديولوجية القومية ـ الاشتراكية قد حالت دون بروز وانتشار الفكر السلفي ـ الأصولي ، فإن هزيمة المرحلة القومية ـ أيديولوجياً ـ قد

أفسحت المجال لفكرة الحاكية أن تغدو القاسم المشترك لأكثر الحركات الإسلامية العنفية ، أي للحركة الصَّحوية .

وفي ظنّي أنَّ المرحلة التي نعيش ، وهي مرحلة مأزومة ، وقد حولت الاختلاف إلى صراع سياسي ، صارت شروط الحوار معها معدومة .

ولعل أهم مَعْلم من معالم الأزمة هي الوعي المأزوم ذاته ، الذي يظهر الآن في صورة هجوم بعض الإسلاميين الجدد على الإصلاح الديني ذاته ، والنظر إليه على أنه مؤامرة خارجية ، وخارج عن منطق الإسلام ذاته بوصفه ديناً .

أي إنه بدل الانطلاق من إنجازات الإصلاح الديني وتطويرها بما يتوافق مع مشكلات زماننا الراهن يعود هؤلاء القهقرى إلى ما قبل الإصلاح الديني ذاته .

لقد كتب د. محمد سعيد رمضان البوطي قائلاً :

« فقد كانت تلك التي زعموها مدرسة إصلاحية منشأ زمانياً دقيقاً لوقوع الفكر العربي الإسلامي في منطقة الجاذبية الغربية ، ومن ثم كانت العامل الأدل لشلّ الفاعلية الحقيقية التي كانت تتمتع بها ذاتية الإنسان المسلم في كل فكره ووجدانه » .

ويتابع الشيخ الدكتور : « وفي يقيني أن ظهور تلك المدرسة التي كان يخطط لها اللُّورد كرومر واللُّورد لويد بكل خفاء ودقة ، كان إيذاناً بانهيار الشخصية الإسلامية التي ظلت متماسكة حتى بعد زوال الخلافة الإسلامية إلى أمد ..» .

ويتساءل البوطي : « كيف يتسنى للمسلم الصادق في إسلامه أن يجاري محمد عبده في طيّ سائر الحقائق الغيبية والتكلُّف في تأويلها .. لمجرّد تطويع الإسلام لبرنامج التَّحديث الغربي الذي كانت تخطِّط له بريطانيا صراحة »[1] .

---

(١) محمد سعيد رمضان البوطي : كبرى اليقنيات الكونية ، دمشق ١٤٠٢هـ ، ط٨ ، ص ١٩ ـ ٢١ .

والمدقق في النص السابق الذي يختزل موقف الصحويين يصل إلى أهم المنطلقات الفكرية النُكوصية الإسلامية الراهنة .

فهناك رفض مطلق لأيّ عملية تجديد إسلامية ، وإن كل عملية تجديد إنما هي ثمرة من ثمرات مخططات الغرب لتخريب الإسلام ذاته ، إذ ذاك تبرز قوة المسلم في تمسُّكه بالقديم المعبر عن ذاتية المسلم .

انطلاقاً من هذه الفكرة صار من السهل على المسلم الصّحوي أن يربط مباشرة بين الشيخ الأفغاني والشيخ عبده وأشياعهما من جهة وبين السياسيين الإنكليز المتآمرين على الأمة ، دون أن يكلف السلفي نفسه دراسة الشروط الاجتماعية ـ السياسية والتاريخية والعالمية التي أنجبت الإصلاح الديني الإسلامي في مصر والشام وتونس .

بل إن فكرة تحديث المجتمع العربي لم تعد فكرة يفرضها الواقع الموضوعي ، والهوة التي تفصلنا عن الغرب وفق منطق الإسلاميين السياسيين الجدد ، هي فكرة يطرحها الغرب اختراقاً لعالمنا وجراً لنا إلى عالمه .

والأخطر من هذا كله ، أن النص الإسلامي الموحى به صار نصاً مغلقاً على ذاته ، لا يترك للعقل أدنى قدرة على التحرك : « فالله هو المشرع لعباده في شتى شؤونهم المتعلقة بدنياهم وآخرتهم ، هو المرجع في كل مشكلة من مشكلاتهم ، وإقامة كل تنظيم ودستور لحياتهم ، ومن جحد ذلك فهو كافر بالله ورسوله وإن أدّى بلسانه الإيمان بالله ورسوله وحجَّ وصامَ ، قامت على ذلك أدلة العقل والنقل من الكتاب والسنة وثم على ذلك إجماع المسلمين كلهم »[1] .

والحق أن طريقة كهذه في التفكير هي طريقة جميع الحركات العنفية الأصولية وهي التي تقف وراء حملة التكفير التي تطال كل من له عقل يفكر .

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي : كبرى اليقنيات الكونية ، دمشق ١٤٠٢هـ ، ط٨ ، ص ١٩ ـ ٢١ .

ولما كانت شروط الأزمة المجتمعية لا تسمح بإظهار محاولات التجديد الإسلامي الراهنة ، فإن للخطاب النكوصي الإسلامي مركز الصدارة الآن .

وفي ظني أن شروط الإصلاح الديني التي وقفت وراء إصلاح الأفغاني وعبده وغيرهم لم تعد قائمة . إنها الشروط التي أنتجت وعياً تاريخياً حقيقياً بالمشكلات . وبالتالي كانت الوعي المطابق للمرحلة ، وكان لها فضل الريادة في الامتلاك النظري للعالم . أي أن حركة الإصلاح الديني كانت تواجه عالماً واقعياً وبشكل مباشر .

أما مأزق حركة التحديث الإسلامي الراهنة فإنه يكمن في مقارعة السّلفية المنتشرة أكثر من مواجهة عالمٍ جدّ معقّد . وإذا كنا لا ننكر أهمية التجديد الإسلامي بعامة ؛ فإننا لا نظن أن المشكلة تكمن الآن في ردود الفعل ، فالتفكير يجب أن يتّجه إلى ما يعزّز من فاعلية الناس التائقين إلى الحرية .

المسألة الثقافية
في العالم
العربي/ الأسلامي
القسم الثاني

الثقافة العربية المعاصرة
الهوية والاختلاف

أحمد برقاوي

تعقيب : رضوان السيد

الثقافة العربية المعاصرة (الهوية والاختلاف)

أحمد برقاوي

المقدمة

أعتقد أنه من النادر أن تجد أمة من الأمم المعاصرة ، تجعل من هويتها الثقافية موضوعاً للنظر والبحث ، بكل قلق ممكن ، ودون كلل أو ملل ، كما هو الحال مع العرب .

فالخطابات السياسية والأيديولوجية والفكرية ـ في معظمها ـ مليئة بالأسئلة والأجوبة حول مصير العرب الثقافي ، إلى حدٍ تتوزع فيه النخبة الفكرية العربية إلى تيارات وشيعٍ ، استناداً إلى طريقة تناول هذه المسألة .

وليس في الأمر ما يدهش ، فوراء هاجس الهوية الثقافية شعورٌ بخيانة التاريخ الواقعي لأهداف العرب الكبرى . الأمر الذي يولد إحساساً بالغبن الدائم من أن الراهن صار إلى عالمٍ مناقض لما كان يجب أن يكون .

فالآمال بوحدة سياسية عربية ، ومكانة لائقة في العصر ، واستقلال ينتج حرية في الفاعلية ، صارت إلى إحباط .

فالتجزئة ما زالت معندة ، والدولة القطرية مترهلة وضعيفة وتابعة ، والتخلف يعيد إنتاج نفسه .

فتبرز في وسط هذا الركام مسألة الهوية الثقافية ، بوصفها مظهراً من مظاهر التعويض عما سبق وتلاشى ، ولا أدل على ذلك من أن هذه المسألة سرعان ما ولدت مسائل فرعية : العلاقة بين العرب والغرب ، الأصالة والمعاصرة ، القديم والجديد ، القطري والقومي ، الإسلام والهوية ، المستشرق والثقافة العربية .. إلخ .

وعندي أن تناول مسألة الثقافة ليس زائفاً في حد ذاته ، غير أن ما يفسد الأمر هو البحث عن عالمٍ من الثقافة يأتي على العالم الراهن لها ، فتغدو الأفكار المسبقة حول ما يجب أن يكون هي التي تحكم طريقة معالجة هذه القضية .

أما نحن فسنحاول أن نتناول المسألة الثقافية من زاوية واقعها مبتعدين ما أمكننا ذلك ، عن رسم الصورة المثلى لما يجب أن تكون عليه .

بمعنى أننا لا نعزل إطلاقاً الثقافة عن مجمل العلاقات المتشابكة في قلب المجتمع العربي ، فعوالم السياسة والاقتصاد والثقافة والأيديولوجيا ، عوالم متشابكة ، بحيث يفضي التفكير بها مجتمعة إلى تكوين أساس أي فاعلية من شأنها مواجهة واقع الحال .

المبحث الأول

مدخل ميتودولوجي

جرت العادة أن يكون المدخل في تناول المسألة الثقافية ـ عند الكثيرين ـ على النحو التالي : هناك ثقافة عربية أصيلة وهناك ثقافة أوربية إما غازية أو وافدة . فالحل إما أن يكون بالتحصن بثقافتنا الأصيلة ، أو بالإتيان على هذه الثقافة عبر الثقافة الأوربية المتقدمة ، أو بالجمع بينهما عبر اختيار ، الأفضل من كلتيهما .

ولعمري إن مدخلاً كهذا مدخل أيديولوجي صرف . إذ من ذا الذي باستطاعته أن يتحكم بالثقافة كما يريد ؟!

ولست أريد أن أناقش أصحاب الحلول القصوى ، إما معاصرة أو أصالة ، بل أولئك الذين يعتقدون أنهم قد وجدوا الحل عبر الجمع بينهما ، متجاوزين التيارين السابقين . وخشية أن تقع الشبهة بنا من أننا نقر بصلاحية مفهومي الأصالة والمعاصرة للدخول إلى هذه المسألة نسارع إلى القول : إن ظاهرة الثقافة لا تعالج بمثل هذه المفاهيم إلا إذا استخدمت بوصفها أداة وصفٍ للقديم والجديد ، عارية من لبوسها الأيديولوجي .

وفي ظني أن أسهل الحلول التي تريح عرب اليوم ، هي تلك الحلول التي تجمع النقائض للخروج من النقائض ، بحيث لا يغضب أحد الطرفين .

وسبب ظهور نزعة كهذه هو غياب القوى الاجتماعية ذات الفاعلية التغييرية للمجتمع والتي يتيح غيابها ظهور مختلف الطوباويات .

وقد تناولنا أنموذجين من تلك النماذج التي تقدم تصوراتها حول الثقافة كما يجب أن تكون وفق صيغة « التصالح » المحببة إلى الكثيرين ، ونفحصهما قبل أن ننظر إلى مسألة الثقافة العربية وفق ما نراه أنجع وأقرب إلى الصواب ، وهما كتاب حسام الخطيب : (الثقافة والتربية في خط المواجهة) الصادر في دمشق عام ١٩٨٣ . وكتاب عبد الله عبد الدايم : (في سبيل ثقافة عربية ذاتية ـ الثقافة العربية والتراث) الصادر في بيروت عام ١٩٨٣ .

والسبب في إيراد هذين الأنموذجين لا يعود إلى أنهما الأكثر تعبيراً عن طريقة النظر إلى الثقافة كما يجب أن تكون عبر المصالحة بين الثقافة المحلية والثقافة الأوربية فحسب ، وإنما لأنهما صدرا في عام واحد ، وعالجا مشكلات واحدة ، وقدما حلولاً متقاربة ، من دون أن يطلع أحدهما على كتاب الآخر ، إذ لا تشير المراجع المعتمدة في كليهما إلى وجود كتاب عند أحدهما مرجع عند الآخر .

يرى الدكتور الخطيب أن المجتمع العربي يسير في تطوره باتجاه التقدم العلمي والتنظيم الاجتماعي على أساس القيم التي فرضت نفسها على المجتمعات المعاصرة ، سواء أكانت شرقية أم غربية ، وهذه القيم هي : الإتقان التقني ، الاستهلاك والرخاء ، وما أشبه ذلك من القيم ... والمشكلة بالنسبة إلى العربي المعاصر أنه كلما اقترب من الموروث الثقافي شعر بالاطمئنان إلى هويته ، أو إلى المفهوم السائد عن هويته ، ولكنه في الوقت نفسه ، شعر بالابتعاد عن روح العصر ومشكلاته ومتطلباته .

ولهذا يرى الخطيب : أن الميل الشديد باتجاه الهوية أو الأصالة التاريخية ، يحمل في ذاته خطر الانقطاع عن العالم المعاصر ، وبالتالي عن إمكان تحقيق الأصالة ذاتها ... وفي الوقت نفسه فإن الجنوح الشديد باتجاه المعاصرة والزي الشائع .. يحمل في ذاته خطر انقطاع الإنسان أو المجتمع عن تاريخه وهويته وبالتالي يجعله معرضاً للغزو ويضعف حاسته التمييزية .

ومن هنا يرى الخطيب : أن أنصار الأصالة ، يتهمون كل جديد بأنه دسيسة أجنبية وأفكار مستوردة .. بل ويشيعون أن كل جديد في طراز الثقافة ، إنما يستهدف شيئاً واحداً ، هو القضاء على ثقافتنا وأصالتنا .. وبالمقابل فإن أنصار المعاصرة يدمغون التقلديين ـ أي أنصار الأصالة ـ بالتحجر الفكري ، والانقطاع عن روح العصر ، وعبادة الماضي ، ويربطون بين النفوذ الاستعماري ، وبين التمسك المتحجر بالقديم[1] .

يصل الخطيب بعد عرضه لوجهتي النظر السابقتين إلى ما يلي : يجب أن تصل الثقافة العربية إلى صيغة فعّالة لإقامة توازن خلاق بين الأصالة والمعاصرة ، وهو الكفيل بخلق جو طبيعي من التفكير والإبداع[2] . كيف يتم ذلك : بمعادلة منشودة بين ثلاثة محاور ، تفعل فعلها اليوم في تكوين ثقافتنا المعاصرة :

١ ـ الثقافة العربية الموروثة
٢ ـ المتطلبات الثقافية لمجتمع عربي متطور باستمرار
٣ ـ المناخ الثقافي المعاصر في العالم[3] .

ويسأل الدكتور عبد الله عبد الدايم : ما المسألة الثقافية في عصرنا وما موقع الثقافة العربية فيها ؟

ويجيب : هناك نموذج من الثقافة هو نموذج الثقافة الغربية ، يأخذ طريقه سرياً إلى سائر الثقافات ويغمرها ويغزوها ، ويكاد يهددها بالزوال . ثم يعاود السؤال : هل هنالك ثقافة عليا ترنو إليها الأنظار ، ونحوها يجب أن تشرئب . إلى جانب ثقافات دنيا تعدو وراءها لاهثة ، وتشعر تجاهها بالنقص والتخلف ؟

(١) انظر : حسام الخطيب ، الثقافة والتربية في خط المواجهة ، دمشق ١٩٨٣ : ١٤ ـ ١٨ .
(٢) المرجع السابق : ١٩ .
(٣) المرجع السابق : ٧٨ .

يعزل عبد الله عبد الدايم ثلاث إجابات عن هذا السؤال : الموقف المتطرف الذي يرى أن مقاومة النموذج الثقافي الغربي الغازي محاولة واهمة ، فالثقافة العلمية التكنولوجية تغزو العالم بسبب قوتها وتفوقها .. ويرى بعض أصحاب هذا الاتجاه ، أن خوض غمار التجربة الثقافية ، والانقطاع عن التجربة القديمة ، سمة من سمات الثورة الثقافية الحقة[١] .

ثم يتابع عبد الدايم قائلاً : وفي مقابل هذا التطرف ينشأ تطرف آخر لدى فريق ينادي بالتقوقع حول الذات ، والاحتماء بالقديم ، وسد النوافذ أمام الثقافة الغربية السائدة . وتجاوزاً لهذين التطرفين يقوم اتجاه تلفيقي ، والذي يدعو إلى أن نأخذ من الثقافة الغربية ، أفضل ما فيها ، وأن نأخذ من الثقافة التقليدية قيمها ومبادئها وملامحها الإنسانية الخيرة[٢] .

لا تروق لعبد الدايم مواقف ـ كهذه ـ وهو محقّ في ذلك ، ولهذا يسعى إلى تقديم صيغة جديدة للثقافة المطلوبة ، أو للثقافة العربية كما يجب أن تكون . كَمعالم على الطريق دون أن يزعم أبداً أنه يقدم تصوراً كاملاً للصيغة الثقافية المطلوبة هذه .

وبعد أن يرى أن ليس من المقبول أن يكون هناك نموذج ثقافي واحد هو الثقافة الغربية ، وأن التقدم العلمي والتكنولوجي ليس بالضروري ـ دوماً وأبداً ـ تقدماً إنسانياً . وبعد أن يؤكد ترابط التفوق العلمي والتكنولوجي بولادة قيم وأنماط ثقافية محددة ، وأن النموذج المتفوق علمياً يجعله تفوقه قادراً على السيطرة عليها .. بعد هذا كله يسأل عبد الدايم : ما السبيل إلى تحقيق تزاوج ودمج عضوي وثيق بين التقدم العلمي التكنولوجي وبين الثقافة القومية والقيم الذاتية ؟[٣] .

---

(١) انظر عبد الله عبد الدايم ، في سبيل ثقافة عربية ذاتية ، بيروت ١٩٨٣ : ٢٨ ـ ٣٠ .

(٢) المرجع السابق : ٣٢ .

(٣) المرجع السابق : ٣٥ ـ ٣٦ .

أي إنه يعود إلى طرح المشروع السابق الذي يدور في إطار إيجاد الصيغة التي توحد بين التقدم الغربي والثقافة العربية . مع رفضه للتلفيق كما يقول . كيف يتجاوز التلفيق وهو ـ عبد الدايم ـ يقول : إنّه لا بد من ربط عضوي بين الجانبين ! وهذا لن يتم إلا إذا غدت قيمة التراث واتجاهاته قيماً متحركة محركة حية ؛ إلا إذا لبست اللبوس الذي يستلزمه التقدم العلمي التكنولوجي . والثورة الثقافية الحقة لا تعني هدم الماضي وتقويضه ، وإنما تعني أن نجعل هذا الماضي حياً من جديد عن طريق دمجه بالممارسة الاجتماعية والحضارية الفعلية ، ومعنى هذا كله ؛ أن من الواجب توليد ثقافة جديدة ، ثقافة أُخرى ، تستطيع أن تستوعب العلم والتكنولوجيا[١] .

ويعود الدكتور عبد الدايم إلى التاريخ ليقدم لنا نموذجاً للثقافة التي يرجوها والتي تحقق تفاعل الذات مع الغير . فيراه ـ أي هذا النموذج ـ في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية . فمعجزتها كما يعتقد أنها تكمن في الجمع بين الاتجاه العلمي التجريبي ، الذي تجاوز الاتجاه العقلي المحض لدى اليونان . والاتجاه الإنساني الروحي الذي أفرزه الدين الإسلامي حيث تآلف منهما كل متوازن[٢] .

إذن المسألة برمتها مرة أخرى هي تحقيق التوازن بين الغرب والعرب ، بين الأصالة والمعاصرة ... إلخ .

فعبد الدايم الذي رفض التلفيق الذي يدعو إلى التوازن بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ، عاد ليقع في مطبه .

ولعمري إنّ سبب ذلك إنما يعود إلى أن كلاًّ من الخطيب وعبد الدايم إنما يقومان بدور المبشرين . حاول عبد الدايم أن يتجاوز الخطيب ، لكنه ظل في حقل التفكير ذاته .

(١) عبد الله عبد الدايم : ٣٦ .
(٢) المرجع السابق : ٣٨ .

فهما (على الرغم من أن كليهما يقر بحركة المجتمع والتغير) سرعان ما يقعان في ورطة السكونية ، حيث يعزلان الثقافة عن ترابطها بكلية المجتمع ، وشروط تطورها الموضوعية .

والحق أن ما من مفكر دعا إلى الأصالة نفى التقدم التقني ، وما من مفكر دعا إلى (الحداثة) إلا وأبرز الجانب الحداثوي من التراث . وبالتالي لا نعتقد أن المفكر الذي يدعو إلى رفع التناقض عبر الجمع بين الاتجاهين متمايز عنهما .

إذ إن الاتجاهات الثلاثة تنطلق من أساسٍ واحد : ألا وهو ما يجب أن تكون عليه الثقافة .

والجميع يعودون إلى التجربة الإسلامية ليستشهدوا بها على صحة آرائهم بحجة أن الثقافة الإسلامية قد جمعت على نحو أصيل بين الإسلام والثقافات الأخرى ـ اليونانية والفارسية والهندية إلخ .

ناسين أن المسألة لم تكن مجرد عملية إرادية واعية لما يجب أن تكون عليه الثقافة الإسلامية ، إنما كانت عملية تاريخية من النهوض الشامل ، لم يجد الوعي الإسلامي غضاضة في إغناء تجربة حضارية قادرة على هضم ثقافات الشعوب الأخرى : العلمية والفلسفية والقيمية إلخ .

أي إن التقدم الشامل للحضارة الإسلامية حال دون طرح سؤال الهوية والخوف على ضياعها من جراء استيعاب منجزات الحضارات الزائلة عملياً .

ثم إن التجربة التاريخية لا يمكن أن تستعاد بعد زوالها بشحمها ولحمها . فالتاريخ لا يعيد نفسه إطلاقاً إلا على نحو مهزلة كما يقول ماركس .

وما من ثقافة أمة من الأمم عبر تاريخها إلا وواجهت على نحو ما قضية التناقض بين الجديد والقديم ، غير أن انتصار الجديد لم يكن في يوم من الأيام ثمرة المصالحة

بينهما ، بل ثمرة قوى صاعدة انتصرت في النهاية ، فانهزم القديم بشكل قانوني وضروري .. وهكذا دواليك .

فلنعد طرح السؤال على النحو التالي : ما الثقافة وما الثقافة العربية ؟.

نحو تحديد نظري لمفهوم الثقافة

يتفق أغلب الباحثين على أن الثقافة عالم أو مجال هو مناقض قبل كل شيء لما هو طبيعي . بمعنى أنها ثمرة العمل الإنساني الواعي أو غير الواعي الذي يشكل جوهر التاريخ الاجتماعي . إن هذا الفهم للثقافة عن طريق إقامة التعارض بين العمل الإنساني والطبيعة الجامدة الميتة ، لا يضيف جديداً إطلاقاً ، أو قل إنما هو تحصيل حاصل . فما من أحدٍ يقول : إن ظواهر الطبيعة هي ظواهر ثقافية . بل الطبيعة في عملية امتلاكها وتحويلها تغدو جزءاً من الثقافة . ولهذا فمن الصواب أن لا نقف عند مثل هذا القيل عن الثقافة الذي لا يقول شيئاً .

مبدئياً ، يمكن القول : إن الثقافة هي طريقة الوجود الإنساني بعامة ، التي لا معنى لها خارج ما يبدعه البشر وخارج العلاقات التي يقيمونها فيما بينهم ، وتحدد بالتالي سلوكهم وردود أفعالهم ونشاطاتهم وأهدافهم .

فالبشر يبدعون الفن بكل أشكاله ، والنظرة إلى العالم ، والتصورات المتعددة حول الخير والشر والجميل والقبيح ، يصوغون قيمهم وعاداتهم وتقاليدهم ، يصنعون الأدات التي ينتجون بها خيراتهم المادية ، ويقيمون علاقات فيما بينهم تحدد أنماط سلوكهم .

إننا ونحن نتحدث عن الثقافة إبداعاً إنسانياً ـ لا نقصد سوى أن الإنسان هو في النهاية مبدعها ـ لا فرداً ، بل مجتمعاً . وبالتالي فإن الثقافة تكتسب في علاقتها بالفرد طابعاً موضوعياً . أي إنها تصنع الإنسان ذاته وتطبعه بطابعها .

إن الفرد لا يمكنه ـ مهما أوتي من قوة تمرد ـ أن يفلت من الثقافة السائدة . التي

تنتقل إليه عبر قنوات مختلفة منذ ولادته . إلى درجة تصبح معها الثقافة حياة لا شعورية لكل فرد من أفراد المجتمع . فالفرد يكتسب جملة من العقائد والأفكار والعلاقات وطرق الزواج والتعبير عن الأفراح والأزياء وطرق التعبير .. إلخ ، بحيث يغدو المجتمع مكثفاً في شخصٍ واحد . إذن للثقافة طابع كلي ، ولا ينفع معها تقسيمها إلى عالمين عالم مادي وعالم روحي !.

فالبعض يعتبر أن وسائل العمل والأسلحة وأدوات البناء والمواصلات والتقنية عامة جوانب مادية للثقافة ، أما ذاكرة الجماعة بما تحتفظه من معلومات تتناقلها الأجيال ، وطريقة الحديث والسلوك ، وعادات العمل ، والتقاليد والقيم ، والفنون والآداب والفلسفة ، والإبداع الشعبي ، والدين .. إلخ ، جوانب روحية .

إن هذا التقسيم لا يقود في الغالب إلا إلى نظرة أحادية الجانب للثقافة ، وتهمل الترابط القائم بين جميع جوانبها . أي تهمل الثقافة مجالاً للترابطات التي تعكس الكل الاجتماعي .

إن المحراث القديم آلة استخدمها الإنسان للزراعة ليس ظاهرة تقنية فحسب ، بل ظاهرة تعكس مستوى تطور المعرفة ، معرفة الإنسان بالطبيعة ومستوى قدرته على التحكم بها ، هذا من جهة . أما من جهة ثانية فإن المحراث ذاته قد خلق علاقات جديدة بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان ، سواء في عملية الإنتاج ذاتها أو في عملية تبادل الخيرات المنتجة .

والموسيقى مثلاً ظاهرة ثقافية . هي ثمرة ترابطات كثيرة أهمها . مثلاً : الترابط بين الآلة الموسيقية (والتي هي أمر تقني) وبين تطور الأنغام والأصوات ، وقس على ذلك عملية البناء التي توحد بين التقدم التقني ، والفني الجمالي ، والتطور الاجتماعي المعشري .

ولهذا فإن المدخل الصحيح كما نرى لدراسة الثقافة يجب أن يقوم على النظر إليها

تعبيراً عن مجمل السيرورة التاريخية ـ الاجتماعية . وما السيرورة التاريخية ـ الاجتماعية إلا تطور الحياة ذاتها الذي ينطوي على جميع القوى الإنتاجية بدءاً من الإنسان مروراً بوسائل العمل وانتهاءاً بكل أشكال الإنتاج المادية والروحية . وما يتضمنه ذلك من علاقات بين الناس وقيم تحدد سلوكهم وأشكال الوعي الاجتماعي المختلفة كالعلم والفن والدين والأخلاق .

فالثقافة سيرورة أو هي السيرورة التاريخية . وكل حديث عن التطور الاجتماعي ـ التاريخي هو بالضرورة حديث عن التطور الاجتماعي ـ الثقافي .

أي هي التعبير عن كلية حركة المجتمع . إنها صورة حركة المجتمع البشري ، ماضياً وحاضراً وفي المستقبل .

غير أن الثقافة بهذا المعنى المجرد ليست إلا صورة تطور مجتمع عينه . أقصد أن كل مجتمع يمتلك صورة لتطوره الثقافي ـ التاريخي .

وإذا كان الميل قد قوي في الآونة الأخيرة للحديث عن الثقافة العالمية فإن المبالغة بعالمية الثقافة من شأنها أن تخفي الثقافة وضعاً خاصاً لمجتمع محدد تاريخياً . فعلى الرغم من التأثير الذي تمارسه الثقافة السائدة عالمياً ، فما زال الحديث عن ثقافة هندية وصينية وعربية وأمريكية صحيحاً جداً . فالخصائص المميزة لكل ثقافة حقيقية واقعة للعيان .

فمن الصعب أن يبحث المرء في الثقافة الهندية الراهنة مبرزاً فقط الجوانب العامة لمجتمع رأسمالي يشترك مع غيره من المجتمعات الرأسمالية بأشكال ثقافية عامة . وإنما يجب أن يتناول الطريقة التي يقيم فيها الهندي علاقته بالموت وبشكل دفن الميت بعد إحراقه . أو أن يدرس ظاهرة تقديس البقرة ويربط ذلك بشكل الوعي الديني البوذي ، الذي يلقي بظله أيضاً على أنماط من السلوك مختلفة .

إن قومية الثقافة مسألة تختلف عن النزعة القومية في النظر إليها . في الجانب

الأول نحن نتناول الخصائص المميزة لكل ثقافة قومية معينة محددة في مجتمع محدد تاريخياً من حيث بنيتها وتطورها .

وفي الوقت الذي نتحدث فيه عن تطور ثقافة قومية ، نتحدث عن جملة من الشروط الموضوعية أحد هذه الشروط هو ذلك الذي يدرس العلاقة بين الثقافة القومية والثقافة العالمية ذات التأثير المباشر وغير المباشر عليها .

إن العلاقة بين الثقافة القومية الخاصة والثقافة العالمية غدت في الآونة الأخيرة قضية غامضة ومضللة ، وأصبحت هذه القضية مسلمةً منهجية دون تحديد دقيق ، أو دون أن نفض مثل هذه العلاقة الجدُّ معقدة . إلى درجة بات معها الحديث عن ضرورة الاندراج في الثقافة العالمية شعاراً أيديولوجياً ، دون أن نفهم بالضبط ما المقصود بالثقافة العالمية .

إذا كانت الثقافة القومية هي جملة الخصائص الروحية ـ النفسية والأدبية والقيمية التي تميز أمة عن أمة أخرى في شروط مستوى تطورها التقني والاجتماعي ـ الاقتصادي والسياسي ، فإن الثقافة العالمية ليست هي حاصل جمع الثقافات القومية ، أي ليست الثقافة العالمية هي التراكم الكمي للثقافات الموجودة . فالثقافات الموجودة شيء والثقافة العالمية السائدة أمر آخر . لأننا لو اعتبرنا الثقافة العالمية هي هذا الجمع الكمي للثقافات القومية لما فهمنا لماذا تمارس ثقافة قومية تأثيرها على ثقافة قومية أخرى . أو تهيمن ثقافة قومية دون أُخرى في مرحلة تاريخية محددة ؟

لا يستطيع العربي اليوم أن يقول إن الثقافة الفيتنامية المعاصرة هي بالنسبة له ثقافة عالمية ، ولا يدعي الفيتنامي مثل هذا أبداً ، كما لا يقدر العربي المعاصر أن يغير ثقافته الراهنة إلى ثقافة عالمية تمارس تأثيرها على مجمل ثقافات القوميات الأُخرى في العالم .

إذن ما معنى الثقافة العالمية ؟

أعتقد أن القضية تكمن في تحديدِ مستوى التطور العام الحاصل في مرحلة تـاريخيـة محـددة . فـالتـاريـخ لم يشهـد إطـلاقـاً تسـاويـاً في مسـتـوى تطـور الأمم أو الأقـوام أو الشعوب . أقصد بمستوى التطور هنا تطور المجتمع بنية سياسية اقتصادية عسكرية علمية ثقافية عامة .

إن حضارة الشرق القـديم مـا كانت لتمارس تـأثيرهـا العـالمي لولا مستوى تطورهـا الاقتصادي ، التقني ، السياسي ، العلمي ، الـديني ، الأيـديولوجي ، الـذي كان يتفوق منـذ الألف الثـالث قبل الميـلاد وحتى النصف الأول من القرن الأول قبـل الميـلاد . إن مجال تأثير هذه الحضارة كان محكوماً ولا شك بدرجة الاتصال التي كانت سائـدة آنـذاك وبالحروب التي كانت تخاض .

إن موت حضـارة الشرق القـديم قـد ترافق مع بروز حضـارة اليونـان ، التي كانت بالأصل خاضعة لتأثير حضارة الشرق الشاب ، هذه الحضارة أقصد اليونانية قد مـارست تأثيرها عبر قنوات الاتصال التجاريـة والسيـاسيـة والعسكريـة ، فـأصبحت بهـذا المعنى حضارة عالمية هضمت على نحو من الأنحاء حضارة الشرق القديم ، ولكنهـا كيف جـديـد ولا شك . بهذا المعنى ، فالحديث عن الحضارة والثقافة اليونانية غير ممكن إلا على أساس هذا الاتصال بينها وبين حضارة الشرق، والتأثير الذي مارسه الشرق في لحظة تاريخية محددة .

لكنها لم تعد حضارة الشرق ، وليست هي جملة من المعلومات والأفكار التي حصل عليها الإغريق في لحظة ما من لحظات تاريخهم ، بل هي كيف جديد أصبح قـادراً على الانتقال من موطنه الأصلي إلى مواطن أخرى .

وقس ـ على ذلك الحضارة ـ الثقافـة العربيـة الإسلاميـة ، التي تحولت منـذ القرن الثامن للهجرة إلى حضارة عالمية ، تطبع حضارات أُخرى بالأساليب نفسها التي مارست تأثيرها الحضارات السابقة . التجـارة ، الحرب ، تقـدم المعرفـة العلميـة ، ...إلخ . لكن الثقافة الإسلامية هي الأخرى قد صـاغت على نحوٍ جـديـد إنجـازات حضـارات سـابقـة عليها . هذا الجديد ليس هو نتف الحضارات السابقة ، بل هو تعبير عن كلية التطور .

إذن الثقافة العالمية هي الثقافة القومية ـ أو هي ثقافة أمة من الأمم (أو شعب من الشعوب) وصلت إلى درجة من التطور الكلي متفوقة على أمم أخرى ، وبالتالي أصبح تأثيرها عالمياً . غير أن هذا التأثير لا يعني كما دللت التجربة التاريخية أن هذه الثقافة القومية ـ العالمية قادرة وبالدرجة نفسها على اختراق هذا المجتمع أو ذاك . بل إن هناك جملة من الشروط الجغرافية والتاريخية والبشرية والاقتصادية تتحكم في عملية التأثير الآنفة الذكر . وإلا كيف نفسر أن الإسلام قد انتشر في أندونيسيا وأصبح ديناً سائداً عن طريق التجارة في الوقت الذي حكم فيه العرب المسلمون الأندلس قرون طويلة دون أن يحدثوا فيها ماأحدثه التجار المسلمون في أندونيسيا .

ثم إن أي تأثير ثقافي بثقافة أمة أو مجموعة من الأمم لا يمكنه مهما كان شديداً أن يلغي جميع خصائص الثقافة القومية . ذلك أن الثقافة القومية ظاهرة تاريخية غارقة في القدم ، وبطيئة جداً في سيرها وانتقالها وتغيرها . فالثقافة تظاهرة كلية تعيد إنتاج نفسها عبر الأجيال مهما أصابها التغير غير الخاضع للإمساك في إطار جيل أو جيلين أو أكثر .

إن حركة الثقافة البطيئة هي التي تفسّر لنا لماذا تخفق في الغالب المحاولات الإرادية للدولة أو لأي جهة في فرض ثقافة ما . ولهذا فللتغير الثقافي قوانينه العفوية إن صح التعبير . قد يعيشها الإنسان دون أن يشعر بها .

فلو أخذنا الزي عنصراً ثقافياً أو ظاهرة ثقافية ، والتغير الحاصل في هذه الظاهرة ، لوجدنا أن هذا التغير عفوي إلى أبعد الحدود .

إن التخلي عن الكوفية مثلاً لم يكن ثمرة قرار من أحد . إن الناس في الوطن العربي قد وجدوا أنفسهم وهم متخلون عنها . وإن ما زالت تشكل زياً لمجموعة صغيرة من أجيال قديمة . وأنا هنا أتحدث عن التغيرات الكبرى في الزي ، لا تنوعات الزي الواحد .

وقس على ذلك الروابط الأسرية ، أو طريقة الأفراح أو الأتراح .. إلخ .

إننا ونحن نتحدث عن الثقافة كلية ، فإنما نقصد النظر إليها بوصفها تعبيراً عن المجتمع كلية . بمعنى أن المجتمع ذاته ، الحاوي على جملة من التناقضات والاختلافات ، لا يمكنه إلا أن يعكس هذه التناقضات والاختلافات في عالم الثقافة ذاتها .

فالتناقضات الطبقية ، وصراع الأجيال ، والاختلاف بين المدينة والقرية .. إلخ ، لا بد أن يجد طريقه بالضرورة في عالم الثقافة . وإن الثقافة مجالاً للاختلاف ، وصورة لحقل التناقضات الاجتماعية ، لا يعني إطلاقاً أن الاختلاف في عالم الثقافة هو نتيجة مباشرة لحقل التناقضات الاجتماعية ـ الطبقية السياسية . بحيث يمكن النظر إلى ترابط مباشر بين كل حقل من حقول التناقضات الاجتماعية ومعادله الثقافي . فهناك مشترك ثقافي بين جميع الطبقات فيما يتعلق مثلاً بطريقة التعبير عن الأفراح أو الأتراح ، أو في ممارسة التقاليد القومية . وإذا كان البعض انطلق من أطروحة لينين أن في كل مجتمع ثقافتين ـ برجوازية وبروليتارية ـ للحديث عن عالمين منفصلين ، فإنه ولا شك قد أهمل الثقافة كلية ، أخفى ما هو مشترك بين الطبقات الاجتماعية . ولم يقبض على جوهر الفكرة اللينينية التي تعني وتعني فقط الاختلاف في الأهداف السياسية ، وتعبيرها الأيديولوجي ، ثمرةً لمصالح طبقية متعارضة .

أي إن حقل الصراع الطبقي لا وجود له بمعزل عن حقل الصراع السياسي ، وحقل الصراع السياسي لا معنى له خارج حقل الصراع الأيديولوجي ، وحقل الصراع الأيديولوجي هو في نهاية الأمر شكل يتجسد في اختلاف ثقافي . عندها تبرز العلاقة بين الثقافة ومبدعها ، الثقافة إنتاجاً بشرياً والثقافة إنتاجاً اتخذ صيغة موضوعية جداً في علاقته بالفرد .

إننا قد نتحدث عن نمط حياة الطبقة الإقطاعية السائدة سياسياً ونمط حياة الفلاحين طبقة مضطهدة مثلاً . إن نمط الحياة يشير إلى الطريقة التي تعيش فيها كلا

الطبقتين . وسلوك وردود فعل كل طبقة منها ، ولا شك أن نمط حياتها مرتبط بعلاقة كل منها بالثروة والسلطة . عندها تتحدث عن نمطين في مجتمع واحد . وقد يأخذ صيغة التناقض دفاعاً عن هذا الجانب أو ذاك ، وقد يتجسد هذا الدفاع في إنتاج ثقافي معين ـ أي أيديولوجيا مكتوبة . أو تنوع في العلاقة بالدين أو المرأة ، أو الشرف إلخ .

لا شك أن نمط الحياة أضيق من مفهوم الثقافة ، حيث يساعدنا المفهوم الأول على دراسة الاختلاف القائم مثلاً بين سكان المدن وسكان الأرياف . ولكن نمط الحياة جزء من الكل الثقافي ، ورسم صورة دقيقة لثقافة مجتمع من المجتمعات غير ممكن دون معرفة أنماط الحياة السائدة في مجتمع محدد تاريخياً .

وإن طبقة من الطبقات الاجتماعية ، تبني علاقة واعية بالثقافة في مرحلة وعي أشكال الصراع الطبقي السائد . عندها نفهم لماذا تدافع طبقة معينة عن ثقافة سائدة أو تنزع طبقة لبعث ثقافة قديمة واستدعائها لتأكيد أهداف راهنة ، أو لماذا تخف طبقة لمواجهة ثقافة سائدة تشعر أنها تشكل عائقاً أمام طريق هيمنتها .

تأسيساً على ذلك تقبض على جوهر الصراع الثقافي في مرحلة تاريخية محددة الذي غالباً ما تغيبه الأيديولوجية المعلنة . وهي تخفي أهدافاً سياسية طبقية .

فلقد شكل الدين الإسلامي الجديد في القرن السابع ـ مثلاً ـ تهديداً لسلطة زعماء قريش ، لكن أحداً منهم مثلاً قلما صرح بأنه واجه الإسلام بسبب هذا التهديد ، وإنما أعلن عن مواجهة للإسلام دفاعاً عن تراث الأجداد والآلهة التي تعبر عن هويتهم الثقافية . غير أنه يخطئ من يظن أن كل أشكال العلاقة التي يقيمها الإنسان مع الثقافة تجد تفسيرها في حقل الصراع الطبقي .

ذلك أن خاصية توارث الثقافة من جيل إلى آخر تتم غالباً خارج هذا الصراع . والتغير الثقافي هو الآن ثمرة شروط تاريخية معقدة جداً .

لكنها لا تتم إلا في شروط الانقلابات الكبرى التي يعيشها المجتمع أو الإنسانية عامة . كالانتقال مثلاً من حياة البداوة إلى حياة الحضر ، ومن المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة الرأسمالية . وأي انتقال من هذا القبيل لا يتم إلا عبر مرحلة انتقالية تشهد تعايش الثقافة القديمة مع الثقافة الجديدة إلى حين انتصار الجديد .

إن هذا التجديد الذي نزعنا إليه ، ليس إلا هادياً للانتقال إلى قراءة الثقافة العربية المتعينة الآن في مجتمعات متنوعة ودول ذات سيادة هي أغنى بكثير ولا شك من التجديد الذي أشرنا إليه .

المبحث الثاني

الشروط الراهنة لتكون الثقافة العربية

قلنا : إن التجريد السابق لمفهوم الثقافة هو أفقر بكثير من الثقافة العربية الراهنة . وهذا أمر طبيعي في أي علاقة بين المجرد والمتعين أو المنطقي والتاريخي . غير أنه منهجياً لا يمكننا النظر إلى واقع الثقافة العربية الراهنة خارج هذا الذي اتفق عليه أنه ثقافة .

إن أول ما يواجه الباحث العربي سؤال قد لا يطرحه الفرنسي أو الإنكليزي ، وهو يجعل من ثقافته موضوع بحث ألا وهي ما المقصود بالثقافة العربية ؟ ، وهل هناك ثقافة عربية بالمعنى الذي أشرنا إليه ، أي بعضها كلية ؟ أم نحن أم ثقافات ؟ .

فنحن انطلقنا بالأساس من أن الثقافة في نهاية الأمر ثقافة مجتمع محدد تاريخياً . غير أننا في حالة العرب اليوم أمام مجتمعات ودول عربية متعددة جرى ويجري تطور كلٍ منها بمعزل عن الآخر من جهة وفي ترابط من جهة أخرى . غير أن عوامل التجزئة هي الآن أكثر حضوراً من عوامل الوحدة .

فالتبعثر العربي واقعة ماثلة للعيان . حاضرة منذ الكفاح ضد الاستعمار التقليدي . حيث جرى هذا الكفاح في كل قطر بمعزل عن القطر الآخر . مروراً بقيام الدول القطرية التي يعود بعضها إلى مرحلة مبكرة من نهاية الإمبراطورية العثمانية ، وانتهاءاً بعمليات التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي ، الأمر الذي يسمح لنا بالقول : إن هناك ولا شك تفاوتاً في مستويات التطور في الوطن العربي عامة .

إن ما سبق يشير إلى أن هناك مجتمعات عربية متعددة ، ولسنا أمام مجتمع واحد .

ومن الطبيعي أن تعكس التجزئة السياسية الراهنة (بكل ما يترتب عليها من تجزئة اقتصادية) نفسها في عالم الثقافة . كسيرورة تاريخية كما قلنا سابقاً .

والحديث عن تطور الثقافة العربية في هذه المرحلة الراهنة دون الأخذ بعين الاعتبار شروط التجزئة ، ليس أكثر من موقف أيديولوجي ، يريد أن يتجاوز على مستوى الزمن ما هو واقعي . هذا من جهة . أما من جهة أخرى فلا أحد باستطاعته إنكار أن العرب يملكون مشتركاً عاماً ، وخاصة شعورهم بالانتماء إلى أمة واحدة وتراث يعتبرونه جميعاً ملكهم . فاللغة والتاريخ والأهداف المعلنة والشعور بالانتماء وما يولده ذلك من بنية نفسية ، وقائع تفعل فعلها في سيرورتهم الاجتماعية ـ التاريخية الثقافية .

إذن فسيرورة الواقع العربي التاريخي ـ تشهد تناقضاً طريفاً جداً قلَّ مثيله في التاريخ وهو تناقض موضوعي . بين عوامل الحركة الواقعية التي تسير بهذا الوطن نحو استقلال أجزائه بكل ما تنطوي عليه هذه التجزئة ، نابذة للشعور القومي وحدة الانتماء ، وبين عوامل تاريخية تفعل فعلها في نفي العوامل النابذة وما تولده من مشترك ثقافي . تتخلل هذا التناقض بدقة أكثر . فالدولة القطرية ليست ظاهرة سياسية فحسب . إنها بنية من نظام التعليم والتربية والإعلام والاقتصاد والمصالح الخاصة . فالحدود السياسية تخلق حدوداً في عملية التبادل الاقتصادي ـ التجاري ، وتضع عراقيل في عملية انتقال الأفراد ، وتسن قوانين تجعل من مواطني أي دولة عربية أقلية لا تتمتع بأي حقوق إنسانية يقررها القانون .

ولا يندهش أحدٌ إذا عرف أن هناك عدداً من البلدان العربية تمارس سياسة التمييز العنصري بحذافيرها بحق العرب الوافدين للعمل في هذه البلدان . فهو ممنوع من حق الجنسية مهما طال به الزمن ، ولا يتمتع بحقوق أبناء القطر الأصليين من حيث الدخل ، وليس له حق الملكية إطلاقاً . وتطبق عليه قوانين تعسفية جداً في حالة ارتكاب أي جنحة بسيطة كالحبس والطرد وتجريده من أي حق مكتسب في الثروة .

إن مثل هذه الحالة تخلق نوعاً من تراخي عملية الانتماء القومي التي هي سائرة إلى الزوال فيما لو استمرت العملية الجارية الآن . فمواطن الدولة المضطهدة ، يزداد لديه الشعور بالتمايز ، كما يزداد شعور المضطهد بأن الانتماء القومي فكرة زائفة .

هذا ناهيك أن هذه الدولة القطرية سرعان ما بدأت تعبر عن نفسها بنوع من التزييف التاريخي عن طريق الحديث عن أصول تاريخية موغلة في القدم لهذه الدولة القطرية أو تلك .

كما أن هناك تناقضات أخرى تعزز من التغير القائم ، كالتناقض بين الدول العربية الفقيرة والدول العربية الغنية . هذا التناقض يخلق الإحساس المتنامي لدى مواطني الدول الغنية بمصالحهم المتناقضة جداً مع قضية الوحدة القومية . كما يخلق لدى أبناء الدول الفقيرة أشكالاً من الحق تطال أبسط مواطني الدول الغنية .

كل هذا يكون صورة في الذهن لشخصية الفرد في هذه الدولة أو تلك ، ولا يهم ما إذا كانت هذه الصورة صحيحة أم لا . وقد حاولت مجلة المستقبل في نشرها لندوة حول صورة الإنسان في الخليج العربي في ذهن العرب الآخرين أن تدلل على عدم صحة هذه الصورة . ولكنها مع ذلك صورة قائمة . فصورة الإنسان الخليجي ، تأخذ الآن صورة كالحة جداً . لدى أبناء الدول العربية الأخرى . إنّه العربي المبذر ، ولكن النتيجة المترتبة على صورة كهذه تكمن في الشعور المتولد عنه عن طريق سؤال بسيط . يطرحه المواطن العربي الذي يكون هذه الصورة ألا وهو ، هل ننتمي جميعاً فعلاً إلى أمة واحدة ؟.

وفي عام ١٩٨٠ أي قبل سبعة عشر عاماً ـ كانت اتجاهات الرأي العام العربي نحو الهوية القومية لصالح وجود هذه الهوية . ففي دراسة قام بها آنذاك سعد الدين ابراهيم حول هذه النقطة ، تبين من استفتاء مجموعة من سكان عشر دول عربية ، أن ثمانية وسبعين بالمائة من المستفتين يؤمنون بوجود وطن عربي . بينما شك ٢٢ بالمئة بوجود

مثل هذا الوطن . وصل الشك أعلاه في المغرب ٣٠٪ وأدناه في اليمن ٩٪ . واعتبر ٨,٥٪ أن العرب أمم مختلفة لا تربطها ببعضها سوى روابط ضعيفة .

وصلت نسبة من ينفي أمة عربية واحدة أعلاها ٢١٪ في لبنان وأقلها في اليمن ٤٪ ، واعتقد أن التسعينات ستضاعف ولا شك نسبة من هم مع النفي .

وعندي أن الحديث عن ثقافة عربية لا يعني على الإطلاق الإقرار بوجود ثقافة واحدة بالمعنى الذي أشرت إليه لدى العرب . وأن صفة العربية لا تعدو أن تكون صفة لإثنية أكثر منها صفة ثقافية . أو أن التمايز الثقافي ليس أقل من المتحد الثقافي .

قد يعترض على هذه النتيجة بالقول : إن التشابه في عادات الأفراح والأتراح ونمط الحياة والانتماء الديني واللغة بين أبناء الوطن العربي كبير جداً مما يسمح لنا بالحديث عن ثقافة عربية واحدة .

لا شك أن أحداً لا ينكر حقيقة وجود روابط ثقافية مشتركة ، ولكن ما من أحدٍ في شروط التطور التاريخي بقادرٍ على نفي الاختلاف .

فمقدورنا فعلاً أن نتحدث عن دوائر ثقافية في الوطن العربي وبين هذه الدوائر سمات مشتركة .

كدائرة الجزيرة العربية (السعودية ، واليمن ، والإمارات ، وقطر ، والبحرين ، والكويت ، وعمان) .

ودائرة بلاد الشام والعراق (سورية ، الأردن ، فلسطين ، لبنان ، العراق) .

ودائرة مصر ، ودائرة السودان ، ودائرة المغرب العربي (المغرب ، الجزائر ، تونس ، ليبيا ، مورتانيا) .

حيث نجد في كل دائرة من الدوائر سمات ثقافية مشتركة إلى أبعد الحدود هي أكثر بكثير من السمات المشتركة بين الدوائر .

لو أخذنا مثلاً الدائرة الأولى : لوجدنا وحدة في اللهجات والتقاليد والأزياء والموسيقى والشعر الشعبي واستمرار الانتماء العشائري ، والنظر إلى العالم ، والعلاقة بالعمل تكاد تكون واحدة .

وسأناقش هذه المسألة بإسهاب في معرض حديثي الآن عن التطور الموضوعي - التاريخي ـ الاجتماعي للوطن العربي .

قلنا إذن : إن الثقافة هي في نهاية التحليل الأخير ثقافة مجتمع متعين تاريخياً ، فبأي معنى التعين التاريخي للمجتمعات العربية الراهنة ؟.

بات من المتفق عليه أن العلاقات الإنتاجية في الوطن العربي هي إما علاقات رأسمالية إنتاجية سائدة ، أو في طريقها لأن تصبح كذلك . ومن غير الممكن فهم هذه العملية التاريخية خارج ما نسميه كونية الرأسمالية . إن كونية العلاقات الرأسمالية تلقي بظلها على مجمل تطور البلدان التي لم يقدها تطورها الداخلي إلى مثل هذه التشكيلة . وأحد الأشكال التي تتخذها تعين الرأسمالية عالمياً هو التبعية . وإذا كانت كونية الرأسمالية ظاهرة اقتصادية ، فإنها بالمقابل ظاهرة ثقافية شئنا أم أبينا . فتحطيم العلاقات الإنتاجية الإقطاعية في عددٍ كبير من بلدان الوطن العربي ، أدى لتغير كيفي في عالم الثقافة المتطابقة مع عالمٍ جديد . وهنا تبرز عالمية الثقافة الأوربية من حيث تأثيرها العاصف .

كيف نفض هذه الأطروحة المجددة ونـدلل عليها ؟

يرى سمير أمين بحق « أن النزعة الرأسمالية إلى التجانس تفعل فعلها بقوة لا تقاوم على صعيد تقنيات الإنتاج الصناعية ، وفي حقل أنماط الاستهلاك وطرز الحياة ، وعلى نحو مخفف للغاية ميادين الأيديولوجيا السياسية ، ويكاد مفعولها ينتفي في مجال استعمال اللغات »[1] .

(١) سمير أمين ، الطبقة (الأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية) بيروت ١٩٨٠ ، ص ٣٣ .

لقد تعينت هذه العملية على أنحاء مختلفة في كل مجتمع من المجتمعات العربية ، أو قل في كل دائرة من الدوائر .

ففي تونس مثلاً التي خضعت للاستعمار المبكر من قبل فرنسا ، لم تنشأ فيها العلاقات الرأسمالية إلا بسبب توظيف الرأسمال الاحتكاري في مرحلة مبكرة من القرن العشرين . وهذا ما ساعد على نشوء طبقة برجوازية تونسية متجانسة مع الرأسمالية الفرنسية .

إن الاستقلال الوطني الذي قادته النخبة الوطنية التونسية ، وأنجزته عام ١٩٥٦ ، شهد محاولة تأسيس دولة تونسية على غرار الدولة الأوروبية الحديثة . وعلى الرغم من أن الدولة الوليدة قد طرحت طريق التطور الثالث ، غير أنها عملياً قادت البلد إلى انتاج علاقات رأسمالية وبدأت بتحديث المجتمع من فوق .

إن البرجوازية التونسية الوليدة ، ومن ثم البرجوازية التي نمت وتطورت في قلب عملية التحديث . أي في قلب السلطة السياسية وهي متأوربة ، من أخمص قدميها إلى قمة رأسها ، عملت على نشر الثقافة الأوروبية المعاصرة ، وشرعت في تحطيم مؤسسات المجتمع التقليدي ، ووقفت ضد قيمه السائدة . وفي عملية التناقضات التي نشأت داخل هذه العملية نشأ الوعي الطبقي ـ السياسي الأيديولوجي بصوره المتنوعة . لكنه وعي يتجاوز إلى حد كبير أشكال الوعي القبلي ، في شروط نشأة الحزب ، النقابة ، الجامعة ، المدرسة الجديدة .. إلخ . في وقت يعيش فيه ٥٠٪ من السكان في المدينة . ولا يتجاوز عدد البدو الرحل ٣٠٠ ألف شخص . هذا وقد ظلت الروابط بين تونس وفرنسا روابط قوية جداً . فهناك الآلاف من التونسيين يعملون في فرنسا ، واللغة الفرنسية تكاد تكون لغة ثانية لدى جميع السكان . وخاصة في المدن . كما تُنشر هناك (أي في تونس) كتب وصحف باللغة الفرنسية ليقرأها السكان الأصليون[1] .

---

(١) انظر بروك ، سكان العالم ، موسكو ١٩٨٣ ، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠ .

ولا شك أن علاقة كهذه بين تونس وفرنسا يترتب عليها اختراق شديد من قبل الثقافة الفرنسية للثقافة التونسية ، خاصة بالنسبة لجيل الشباب ، ولا يغرن المرء نمو التيار الديني الأصولي سياسياً ، فحركة الواقع أقوى من الاتجاهات الأيديولوجية .

أما بلدان الخليج فلم ينشأ تراكم رأس المال فيه إلا في مرحلة متأخرة جداً ، بفعل فائض الثروة الذي وفرته عائدات النفط العالية جداً ، فتحولت القبيلة الحاكمة إلى طبقة تمتلك رؤوس أموال ضخمة ، وخلفت جمهوراً كبيراً من الوكلاء والعملاء للشركات الاحتكارية العالمية ، حيث يزداد دخلها بفضل العمليات التجارية التي تقوم بين السوق المحلية والانتاج الرأسمالي الغربي .

إن تحول العشيرة ، الطبقة ، إلى مالكة لرأسمال ضخم ، ودخول العلاقات الرأسمالية في عمليات الإنتاج ، وعملية التحديث التي تجري في أكثر من صعيد اقتصادي ، ما زالت تتعايش مع علاقات ماقبل رأسمالية . حيث يشكل سكان المدن ١٥٪ فقط من عدد السكان ، ويصل فيها عدد البدو إلى أكثر من نصف السكان ، ويشكل شيوخ القبائل الأوساط الغنية العليا في الدول الخليجية .

وما زالت البنية النفسية للسكان تحتفظ بعناصر عديدة ، كاحتقار العمل اليدوي ، التي تفسر وجود أعداد هائلة من العمال الأجانب الذين يشكلون أكثر من ٤٣٪ من القوة العاملة ، وما زالت صلات الدم والقربى العشائرية هي الصلات الأقوى بين السكان - وبكلمة مختصرة - ما زالت الثقافة التقليدية هي السائدة ، على الرغم من التمتع بآخر منجزات الحضارة الأوربية .

بينما يختلف التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لبلدان كمصر وسوريا والعراق .

فلأن العلاقات الرأسمالية قد دخلت إلى هذه البلدان في مرحلة مبكرة - نهاية القرن التاسع عشر . فقد استمر تكون الطبقة البرجوازية التي قادت من جهة عملية

الاستقلال واستلام السلطة وعملية التحديث وتكوين الدول المستقلة على غرار دول أوربا ، مع كل ما رافق ذلك من تناقضات اجتماعية وسياسية وثقافية لم تستطع البرجوازية أن تتجاوزها لسببين :

الأول : بنية المجتمعات ذاتها التي احتفظت بعناصر ثقافية واقتصادية من المرحلة العثمانية المنهارة .

الثاني : قصر المدة التي هيمنت فيها هذه البرجوازية .

ذلك أنها باختيارها النظام الديمقراطي وبذل الجهود الحثيثة والسريعة لإنجاز مقومات الدولة الحديثة ، أسهمت في النمو السريع والهائل للفئات الوسطى في قطاعات الدولة والمجتمع (الجيش ، التعليم ، القضاء ، الشرطة ، الموظفين ، طلبة الجامعات ، إلخ) .

هذه الفئات التي ستنظم نفسها في حركات سياسية طرحت مشروعها التحديثي المختلف ، وهي مدعمة بأيديولوجيات قومية واشتراكية وماركسية ، استطاعت عبر القوة المسلحة إزاحة البرجوازية عن سدة القيادة ، بل والقضاء عليها . وتكوين دول ، وسلطات . أخذت على عاتقها مهمة تطوير المجتمع ـ اقتصادياً وثقافياً ، استناداً إلى الأيديولوجيات الآنفة الذكر .

لقد عمل المشروع السياسي ـ الأيديولوجي الجديد تغييراً فوقياً في بنى المجتمع ، جاعلاً من الإرادة السياسية ـ الرسولية ، الأداة لإنجاز التحديث .

إن الفئات الوسطى المدينية والفلاحية ذاتها التي لم تستطع أن تتحرر من إرثها التقليدي ـ من ثقافتها التقليدية ، ونزوعاتها الطبقية ، قد أعادت إنتاج العلاقات التي خفّت البرجوازية ، والأيديولوجيات القومية للقضاء عليها .

وهكذا حافظ المجتمع على نوسانه بين التقليد والحداثة . ويبقى السؤال مطروحاً

استناداً إلى ما سبق وطرحنا : هل باستطاعتنا الحديث عن ثقافة مجتمع رأسمالي سائدة في إطار غو العلاقات الرأسمالية وتعيناتها المختلفة في الوطن العربي ؟.

نشير قبل كل شيء أن الحديث عن ثقافة مجتمع رأسمالي لا يقود إلى القول بأن ثقافة مجتمع رأسمالي هي صورة مطابقة لثقافة مجتمع رأسمالي آخر .

وإلا أهملنا الطابع القومي المميز لثقافة المجتمع .

ثم إن القول بثقافة مجتمع رأسمالي ليس مطابقاً للقول بالثقافة الرأسمالية .

إننا مازلنا قادرين حتى الآن ، ولزمنٍ طويل ، على إيجاد التمايز النوعي بين ثقافة المجتمعات العربية والثقافة الأوربية . على الرغم من التأثير العاصف من قبل هذه الأخيرة على الأولى .

ثم إن التطور الثقافي لا يسير جنباً إلى جنب مع تطور العلاقات الإنتاجية ، هذا ناهيك أن البنية الثقافية ذاتها تقوم بدورٍ خاص في تعين العلاقات الإنتاجية .

من هنا يمكن أن نعيد صياغة السؤال على نحو آخر : ما هي السمات العامة للثقافة العربية في شروط سيادة العلاقات الرأسمالية كونياً ، وسيادتها محلياً ، أو نزوعها نحو السيادة ؟.

إن إحدى الإجابات عن هذا السؤال تلك التي تنطلق من إقامة التعارض داخل المجتمع العربي بين مجتمعين : المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث وتعايشهما بآن معاً .

إذ يرى هشام شرابي مثلاً : أن الثقافة التي يدعوها ألبرت حوراني « تشرقية » ، وهي من النوع المحدث ، قد اتسعت اتساعاً سريعاً منذ الحرب العالمية الثانية ، بعد أن أصبحت أوربا والثقافة الغربية أسهل تناولاً ـ على الأقل ـ بالنسبة إلى الطبقات الاجتماعية الميسورة في مختلف البلدان العربية[١] .

---

(١) انظر : هشام شرابي ، البنيــة البطركيــة ، بحث في المجتمع العربي المعاصر ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص ٣٥ ـ ٣٦ . هشام شرابي ، المرجع السابق ، ص ٣٦ .

والثقافة التشرقية ، أنتجت فرداً تشرقياً . والفرد التشرقي ، كما يقصد به ألبرت حوراني : « هو ذلك الذي يعيش في الوقت نفسه عالمين أو أكثر ، دون أن ينتمي إلى أيٍ منهما »[٢] .

ويعتقد منير شفيق : أن هناك وجوداً لمجتمعين في البلد الواحد ضمن حدود التجزئة .

أحدهما : المجتمع الأصلي التاريخي الذي حافظ على نمط المجتمع الإسلامي عموماً ، فاستمسك بالتراث والتقليد ، واكتنز بالتاريخ ، فكان استمراراً للنمط الإنتاجي السابق على السيطرة الاستعمارية .

أما ثانيهما : فهو المجتمع المحدث الذي تشكل في ظل السيطرة الفرنجية ـ الاستعمارية ، فأخذ بالحداثة الغربية ، وغلب عليه نمطها في مسكنه ومسلكه ومنهج حياته ومدارسه وتفكيره ومفاهيمه ، وكان امتداداً للنمط الخارجي ضمن شروط التبعية[١] .

ولكي يدلل منير شفيق على وجود مجتمعين تحت سقف واحد يتحدث عن وجود تاجرين في قلب المدينة الواحدة ، تاجر الأسواق القديمة وتاجر الأسواق الحديثة ، تاجر الموسكي وتاجر الشواربي في القاهرة ، تاجر الحميدية وتاجر الصالحية في دمشق .

وعن وجود مثقفين معاً : مثقف الجامعة الإسلامية ، (مثقف الأزهر والزيتونة والقروين والنجف وكلية الشريعة في دمشق ..) ، ومثقف الجامعة المحلية المحدثة .

وعن وجود ثقافة الكتاتيب والمدارس الشعبية والمساجد ومجموعات مشايخ الطرق إلخ .. وثقافة المدارس الخاصة والإرساليات والكتب المترجمة ووسائل الإعلام من النمط الإفرنجي .

وعن وجود نمطين من المهن : فئات المهن العليا ؛ كالأطباء والمهندسين والتقنيين الذين ينتسبون إلى المجتمع المحدث ، باستثناء العدد الذي انتقل منهم إلى الضفة

---

(١) انظر منير شفيق ، مجتمعان تحت سقف واحد ، المستقبل العربي ، العدد ٢١ ، تاريخ شهر ١٩٨٠/١١ .

الأخرى . وأصحاب الحرف التقليدية كالنحاسين ، والحدادين ، والصاغة الذين ينتسبون إلى المجتمع التقليدي .

أما أغلبية الفلاحين والعمال والكسبة والفقراء والمعوزين المستضعفين فينتسبون ـ كما يرى منير شفيق ـ إلى المجتمع الأصلي ، بينما يتوزع عمال المصانع والخدم إلى المجتمع الحديث . وفي النساء هناك امرأتان أيضاً : امرأة المجتمع الأصلي وامرأة المجتمع المحدّث .

ويصل منير شفيق إلى النتيجة التالية : « وبهذا تكون رؤية المجتمعين متطابقة مع الواقع الفعلي المعطى في بلادنا . كما تكون رؤية المجتمع الواحد ، فقط ، لا تنطبق على ذلك الواقع . ومن ثم تبتعد عن العلمية كل تلك الدراسات العلمية التي لا ترى هذين المجتمعين ، ولا ترى الفئة الاجتماعية فئتين ، والطبقة طبقتين ، والمثقف مثقفين ، والمرأة امرأتين ، والاقتصاد اقتصادين ، والأخلاق العامة أخلاقين ، والمدينة مدينتين ، والريف ريفين ... ولا يمكن أن تكون هناك ثورة وتقدم وحل للمشاكل الكبرى ما لم يتم التخلص من الوقوف على أرض المجتمع المحدّث ، وتُرفض الانتقائية رفضاً حاسماً ، ومن ثم تثبيت الأقدام على المجتمع الأصلي وتحت راياته »[(١)] .

أما سمير أمين ، فقد وصف مثل هذا المنهج في التقسيم بمحاولة لها إغراؤها ، ولكن لها خطورتها في الوقت نفسه ، فالتقسيم تقسيم بسيط ـ أي تقسيم المجتمع إلى أصيل وحديث ـ وتقسيم سكوني لا يأخذ بعين الاعتبار التحرك الاجتماعي بين كل الطبقات والفئات التي أشار إليها منير شفيق . فتاجر الموسكي والحميدية ليس قانعاً ولا قابعاً وراء أبنية السوق القديمة ... بل إنه بالتأكيد يتطلع إلى نقلة تحمله إلى مستوى الشواربي والصالحية ، بل الأكثر تأكيداً ، أن أعداداً كبيرة من تجار « الأصالة » انتقلوا ، على مدى السنوات العشر الماضية ، من أحيائهم الشعبية الجميلة إلى أحياء الحداثة « الأكثر رخاءاً »[(٢)] .

(١) انظر منير شفيق ، المرجع السابق ، ص

(٢) انظر سمير أمين : ليس مجرد سقف واحد ، المستقبل العربي ، العدد السابق ذكره .

لا شك لدي أن منير شفيق قد أشار إلى واقعة معيشة ألا وهي واقعة التناقض بين عالمين من الثقافة متعايشين في آن واحد . لكنه قد بالغ إلى حدٍ كبير في حضور مثل هذه القسمة أولاً ، ولم ينظر إلى اتجاه مسار الثقافة نحو الحداثة ثانياً . ولقد أفسد عليه توجهه الأيديولوجي ، من حيث وقوفه ضد المجتمع الحديث والدفاع عن المجتمع الأصيل ، رؤية مستقبل المجتمع العربي . فلما كان من غير الممكن أن يظل المجتمع القديم والحديث على النحو السابق من التعايش ، ولما كان داعياً للانطلاق من « المجتمع الأصيل » كما سماه ، فإنه وقع في مأزق النزعة السكونية في الثقافة .

والحق أن حركة الواقع الاجتماعي ـ الثقافي والسياسي ـ الاقتصادي الفعلية تنطوي على عوامل نابذة للتحول والانخراط في المجتمع الحديث ، كما تنطوي على عوامل جابذة لمثل هذا التحول .

غير أن رؤية التحولات التي شهدها الوطن العربي منذ الحرب العالمية الأولى وحتى الآن ، تدلل على أن لمسار التحديث الغلبة ، على الرغم من عناد بعض البنى الاجتماعية ـ الثقافية التقليدية .

والحق إلى جانب سمير أمين في هذه النقطة .

ولكن التناقض بين الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة ، تأخذ صيغة معقدة جداً .

وهذا هو الذي دعانا لأن نتحدث عن ثقافة مجتمع رأسمالي وليس ثقافة رأسمالية . لأن المجتمع الرأسمالي العربي المتعين الآن بأشكال متعددة ، يحتوي على ثقافة (ما قبل رأسمالية) .

فإذا كان من طبيعة المجتمع الرأسمالي أن يزعزع الاندراج العضوي للفرد في الجماعات ، وينمي لديه فردية متحررة من التماهي في الأسرة أو القبيلة أو الطائفة ، وخضوعه الإلزامي لجملة العادات والتقاليد القديمة ، فإن مظاهر كهذه ـ وإن بصور

مختلفة في درجة الحضور بين هذا البلد أو ذاك من بلدان الوطن العربي ـ ما زالت تفعل فعلها محددةً للسلوك .

فهي تتعرض للتفتت في بلد كمصر بصورة أسرع بما لا يقاس من تعرضها للتفتت في بلدان الخليج العربي والسعودية .

وبالتالي يصح القول : إن العلاقات الرأسمالية لم تولد بعد صورة الثقافة المطابقة لها ، خاصة بالنسبة إلى علاقة الفرد بالجماعة .

فنحن نعيش طرز الحياة الاستهلاكية الرأسمالية ، والملكية الفردية لوسائل الإنتاج وتحكم رأس المال المالي ، والانفتاح على العالم الأوربي ، لكننا ما نزال مادون تكون المجتمع المدني الذي يحقق فيه الفرد ذاته . كالحزب والجمعية والنادي والصحافة الحرة ، والجامعة المستقلة إلخ .

فالعلاقات الرأسمالية إذن بفعل عالميتها لم تنتج بعد تلاؤماً ثقافياً مع الواقع الجديد . من هنا نفهم لماذا تتعايش القيم القديمة جنباً إلى جنب مع القيم الحديثة ، لا في المجتمع الواحد فقط وإنما داخل الفرد الواحد أيضاً .

ولقد قلنا ـ سابقاً ـ : إن حركة الثقافة الروحية أبطأ بكثير من حركة الواقع المادي . ولا سيا إن كان هذا الواقع يتحرك بفضل عوامل خارجية في الغالب .

ومن هنا تعكس الثقافة نفسها في أشكال الحياة الجديدة وبصورة تقليدية .

لنأخذ الدولة مثلاً : الدولة المعاصرة ـ في حقيقتها وبمعزل عن علاقة القوى التي تحددها ، هي أداة توحيد للمجتمع .

وتبدو في الظاهر سلطة حيادية وفوق الجميع . ومن هنا تبرز درجة الخضوع لها من حيث هي تعبير عن الكل .

ومن الطبيعي أن تكون الدولة في مجتمع رأسمالي تعبيراً عن علاقات القوى الطبقية

في المجتمع كلـه . وإذا كانت الديمقراطية هي الشكل الذي يسمح لهذه القوى أن تعبر عن نفسها فإنها ـ أي الديمقراطية ـ تعين علاقة الفرد بالدولة .

غير أن الدولة العربية المعاصرة ، ليست تعبيراً عما سبق إطلاقاً ، على الرغم من أنها دولة في مجتمع رأسمالي في الغالب .

فلقد ورثت الدولة مختلف الأشكال الثقافية السائدة في علاقة الفرد بالسلطة ، والأشكال الموروثة لعلاقة الحاكم بالمحكوم مازالت تفعل فعلها .

وهكذا : تبدو الدولة طرفاً منفصلاً عن الفرد ، ساعياً لإذابة الفرد به ـ بكل صنوف الإكراه المادي والمعنوي ـ ناظرة إلى نفسها على أنها الحقيقة المطلقة . وممثلة للمصلحة العامة . مما يجعلها تنظر إلى أي معارضة لها على أنه سلوك معارض للحقيقة وللمصلحة الكلية . ولهذا فالجميع ملزم بالخضوع لهذا الصنم ، أو الكيان المقدس الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه .

هنا بالذات يظهر التناقض الطريف : فمن جهة تنزع الدولة ـ بشكل عام ـ إلى توحيد المجتمع حولها وتأكيد الولاء لها قبل كل شيء ، ولكنها ـ من جهة أخرى ـ تعكس الأشكال التقليدية في العلاقات الاجتماعية ، وهي عامل سلب لوحدة المجتمع .

بكلمة أخرى : إن الثقافة التقليدية لرجل السلطة ـ الدولة لم تحرره من علاقة القرابة أو الانتماء إلى المجتمع التقليدي .

ولقد قدم هشام شرابي وصفاً قريباً من الواقع لسلوك النخبة الحاكمة من المفكرين الأيديولوجيين والبيروقراطيين وضباط الجيش والخبراء التقنيين الذين يسيطرون على الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية في الأنظمة العربية .

فسلوك هذه النخبة إنما هو تعبيرٌ عن الثقافة اللفظية اللاحوارية . « ونجد لدى أفراد هذه النخبة أن ما يتصف به العمل أو الممارسة من أهمية قصوى في حياة العامل أو

الفلاح يكاد يكون مفقوداً في حياتهم اليومية . فليس للقيام بالمهمات اليومية أهمية كبيرة من الناحية الأخلاقية أو الاجتماعية ، لأن العمل ليس واجباً يؤدى أو وسيلة للتعبير عن الذات . مثال ذلك أن مكان العمل ـ المكتب ، ليس بالنسبة إلى الموظف البيروقراطي الاعتيادي ، إلا امتداداً لمكان اللقاء الاجتماعي أو لمكان الترفيه أو الاستراحة ... وهكذا فإن للمؤسسات البيروقراطية الرسمية الحكومية والعسكرية والتربوية والتجارية مظاهر حديثة ، ولكنها في داخلها ذات بنية بطركية محضة ترتكز على منظومة متشعبة من العلاقات الشخصية وصلات القربى والولاء الشخصي .

والحق أن مفهوم الأمة بوصفها صورة عن العائلة يكشف عن مفهوم للسلطة مشترك بين جميع الأنظمة البطركية الحديثة بغض النظر عن أيديولوجيتها ونظامها الاجتماعي . وهكذا تزول فكرة الحق العام لتحل محلها فكرة الحق الخاص الذي ينشأ بفعل الروابط القديمة السائدة في مجتمع حديث »[1] .

وتعتبر النظرة إلى العالم مظهراً من مظاهر الثقافة السائدة ، وذات تأثير كبير في تحديد حقل القيم والسلوك وقناعات الأفراد .

ومن المتفق عليه أن النظرة الدينية للعالم ما زالت عميقة الجذور في وعي الناس الاجتماعي ـ في العالم العربي . بل وإن تأثيرها يطال مجمل أنشطة الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية . وهنا يجب أن نميز بين أمرين الإسلام من جهة والنظرة الدينية من جهة أخرى التي تخترق أشكال الوعي الدنيوي .

فالإسلام بوصفه ثقافة ـ وليس مجرد عبادات ـ حاضر في حياة الناس العملية والروحية . وقلما ترك أمراً وليس له فيه قول صريح أو مضمر . بدءاً من أمور الزواج والطلاق والإرث مروراً بمسائل البيع والشراء والعقود والحكم والعقوبات وانتهاءاً بطريقة الأكل والجلوس والحديث إلخ .

(١) هشام شرابي ، المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

ولما كانت الأغلبية العربية مسلمة فقد تكونت ثقافياً في حقل منظومة الإسلام هذه . مما أفضى إلى صبغ عالم القيم والسلوك بصبغة ثقافية إسلامية كواقع موضوعي .

لا سيا أن هذه المنظومة قابلة للانتقال عبر التلقين والتعليم والتوارث . فالأسرة والمدرسة والجامع والجامعة والكتاب وأجهزة الإعلام جميعها تقوم بدور المثبت للثقافة الإسلامية التي تتعرض لمختلف أشكال اختراق الثقافة العالمية ـ الأوربية .

فالإسلام وقد تحول إلى ثقافة سائدة صار ـ عبر تاريخه الطويل ـ في الوعي الشعبي أو وعي كثير من النخب هوية مميزة . تنسج على نحو دائم لاهوتها وأيديولوجيتها ونظرتها إلى العالم .

ولكن من الصعب أن نتحدث بنوع من الاطمئنان على هوية إسلامية متجانسة من حيث هي هوية ثقافية . وهذا ما لا ينال حظه من التحليل في غالب الأحيان .

وهنا يجب أن نحدد مستويات من الوحدة والاختلاف داخل هذا الحقل الواسع ـ الثقافة الإسلامية .

فعلى مستوى الترسيات الدينية الصرفة المستندة إلى معتقدات ماورائية أخذت شكلها النهائي نجد التجانس أكثر من الاختلاف . فالإيمان بالله الواحد الأحد بوصفه خالقاً للكون وبالملائكة والجنة والنار ـ كحياة في الآخرة ، وبالوحي والأنبياء وخاصة نبوة النبي محمد ﷺ ، والاعتقاد بالواجبات الفردية كالصلاة والصوم والزكاة والحج والشهادة ـ وهي أركان الإيمان ـ على الرغم من عدم ممارستها على نحو كامل ، جميع هذه الأمور تحوز على إجماع المسلمين السنة والشيعة .

ويقل هذا التجانس كلما ابتعدنا عن هذه الترسيات الماورائية . فالتشريع على الرغم من استناده إلى النص القرآني ، فإنه يتعرض لأشكال من الاختلاف تصل أحياناً حد التعارض المطلق بين الاتجاهين الإسلاميين الرئيسيين .

وإذا انتقلنا إلى اللاهوت الإسلامي ، وهو التعامل الأرضي مع النص تفسيراً وتأويلاً واجتهاداً ، نصل إلى حقل الاختلاف الواسع .

وكلما ازداد المسلم ابتعاداً ـ في الزمن ـ عن مرحلة الوحي الأولى ازداد الاختلاف ، لا عن المرحلة الأولى فحسب ، وإنما بين الاتجاهات المتعددة .

وليس مرد هذا الاختلاف إلى نزوع عقلي مجرد ومتأمل في النص الأساسي ـ القرآن الكريم فحسب ، وإنما مرده إلى اختلاف زوايا النظر في الواقع المعيش والرغبة في إيجاد طريقة جديدة يتعامل فيها النص مع التغيير الحاصل في الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية . ومن هنا نفهم لماذا ينوس اللاهوت بين التقليد والمحافظة من جهة ، وبين التجديد والتحديث من جهة ثانية .

ويدخل عنصر التلاؤم مع منجزات الثقافة والحضارة العالميتين بوصفه عنصراً حاسماً يقبع وراء عمليات التجديد اللاهوتي .

كما يقف عنصر التحصن ضد الثقافة الأخرى وراء عمليات التزمت السابقة .

وعلى الرغم من أن كل اتجاه لاهوتي معاصر يعلن انتسابه إلى النص ، لكن علينا أن نتحفظ كثيراً على مثل هذا الادّعاء .

فاللاهوت الإسلامي المعاصر المحافظ مثلاً ، وهو يدعي انتسابه إلى النص الأصلي ، ينسى أنه لا ينتمي إليه مباشرة ، بل هو ينتمي إلى لاهوت أقدم منه يرى فيه إجابة جاهزة على مشكلات الحاضر . واللاهوت التجديدي ، هو الآخر ، إذ يعلن انتماءه إلى النص ينسى أنه ينتمي إلى تاريخ من التأويل العقلي وبعيداً إلى حد كبير عن الأصل .

وإذا كانت المعركة تخاض بين اللاهوتيين ـ صورياً ـ وكما يدعي كل طرف ، في حقل النص ذاته ، فإن حقل المعركة الحقيقي والاختلاف إنما هو الواقع قبل كل شيء .

والإسلام ديناً ولاهوتاً بوصفه مكوناً أساسياً من الهوية ـ كما قلنا ـ يواجه على نحو

جدي حركة موضوعية من التغير المجتمعي الـذي يجعل من الهويـة الثقـافيـة عرضـة هي الأخرى للتغير وهو عنصر أساسي من عناصر عملية تكون الهوية .

وآيـة ذلـك ، أنـه على الرغم من أن مفهـوم الهـويـة يشير إلى المقـوم الـذاتي للشيء وينطوي على عنصر ثابت مميز غير أن الهوية لم تكن في أي مرحلـة من التـاريخ معطى نهائياً ثابتاً بفعل عوامل داخليـة ـ حركـة المجتمع الـداخليـة ، وعوامل خـارجيـة ـ تـأثير الآخر في حالات تفاوت التطور خصوصاً .

وأمام حالة كهذه تبرز إلى الحياة اتجاهات إسلامية مهمتها مواجهـة منطق سيرورة الهوية ذاتها . فنشأ الإسلام بوصفه أيديولوجيا .

والإسلام بوصفه أيديولوجيا يتميز عن الترسيمات المعتقديـة من جهـة وعن اللاهوت من جهة أخرى . إذ تغدو السلطة الدولة هدفاً نهائياً يناط بها تحقيق المثل الإسلامي .

وهذا ما يطلق عليه في بعض الكتابات : الإسلام السياسي .

ولا يمكننا أبـداً فصل الإسلام السيـاسي عن الإسلام بوصفـه ثقـافـة . أو إن شئت قل ، إن الإسلام السياسي ما كان ليحتل مواقعه الآن دون هذه الثقـافـة الإسلاميـة المتجـذرة .

فبما أن الأكثرية العربية متكونة أساسـاً في حقل الثقـافـة الإسلاميـة ، فـإن عمليـة تقبل الخطاب السياسي الإسلامي تغدو سهلة .

أي إن الانتقال من الإسلام ديناً شعبياً إلى الإسلام أيدلوجياً سياسيـة لا يحتـاج إلى جهدٍ كبير ، ولا سيا في شروط أزمة عارمة ـ كأزمة الهوية الراهنة .

ويجب ألاّ ننسى أنـه : خلف مظـاهر السلوك الحـديثـة لـلإنسـان العربي ، هنـاك بنية ما قبل شعورية سرعان ما تظهر في ساحة الوعي وتغدو شعوراً كاملاً .

هذه الإزدواجية قلـما تظهر في حـالات الاستقرار ولكنهـا تطفو على السطح حين مواجهة مشكلٍ يمس الهوية .

وعندي أن تحول الإسلام من دين إلى أيديولوجيا سياسية ليس مظهراً من مظاهر الصحة ، بل على العكس من ذلك إنه مظهر من مظاهر الأزمة .

فالأيديولوجيا الإسلامية السياسية لم تبرز إلا بعد أن صار المجتمع أكثر عزوفاً عن الامتثال للأوامر والنواهي الدينية الإسلامية . ولقيم المجتمع الإسلامي كما يبدو في ذهن المسلم .

إن الإسلام السياسي ـ وبنظرة سريعة إلى واقع الحال سيجد أن المجتمع المعيش يبتعد شيئاً فشيئاً عن المجتمع النموذجي الإسلامي ـ فيراه مجتمعاً متغرباً . أي إن ثقافة الغرب السياسية والأخلاقية والاجتماعية والفكرية صارت حاضرة في المجتمع العربي الإسلامي » . وصار نمط الحياة المعيشة غربياً في أكثر مظاهره .

من سفور المرأة ، إلى شرب الخمر ، إلى شاشات التلفزيون التي تعرض ما يغضب الله ، إلى الاختلاط ، إلى الكتب ، والأيديولوجيات الأخرى ، إلى أشكال الحكم ، إلى القوانين المدنية إلخ .

ينسحب المقدس ـ وفق النظرة الدينية إلى العالم ـ على التاريخ ورموزه وأحداثه إلخ .

وهذا لا يعني أن تكون النظرة الدينية إلى العالم مستندة إلى إيمان ديني فحسب ، بل إن الذهنية الدينية تسيطر حتى لدى أولئك الذين يناصبون الترسيات الدينية العداء .

وبهذا المعنى : فإن الذهنية التقليدية وهي تتعامل مع الوقائع والأفراد تضفي عليها وعليهم طابعاً لا دنيوياً .

إذ ذاك يسد الطريق أمام نمو الذهنية الحوارية الديمقراطية ، وأمام الذهنية النقدية سواء بالنسبة إلى الذات أو بالنسبة إلى الآخر . ويصبح الآخر ليس موضوعاً

للنقد ، بل موضوعاً للإدانة وفق معايير الحقيقة المطلقة المتحكمة بالأنا والآخذة بتلابيبها .

وكل ذلك : يفسر لنا النزعة الامتثالية التي تميز الناس وفق تراتبهم الاجتماعي أو السياسي . وهي النزعة التي تدني من قيمة الإنسان في الثقافة العربية الراهنة .

الثقافة والتحولات الطبقية

يشهد الوطن العربي ـ راهناً ـ تحولات اجتماعية ـ طبقية عميقة . تلقي بظلها على مستوى الثقافة : الثقافة بنية موضوعية ، والثقافة أفكاراً وأيديولوجيات . أي على الثقافة واقعاً والثقافة وعياً .

وبمعزل عن التقويم السلبي أو الإيجابي لهذه التحولات ، فيجب النظر إليها في صيرورتها الموضوعية .

ولا شك أن الحراك الطبقي وتبلور الطبقات ، يجري بصورة لا واعية بفعل عوامل يقل التحكم بها .

وقبل أن نجيب عن السؤال الأساسي هل تنتج هذه التحولات معادلها الثقافي أو لا ؟ لا بد من التوقف عند الخارطة الطبقية التي تتكون الآن أمام أعيننا .

قلنا ، سابقاً : إن ـ عملية رأسملة المجتمع العربي ـ ما زالت تتم بفعل كونية الرأسمالية وانجرار الدول الأقل تقدماً على المستوى التاريخي إلى عملية انتشار الرأسمالية عالمياً . بكل ما يترتب على ذلك من تغير يطال البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية كلها .

فدخول العلاقات الرأسمالية إلى عالم الزراعة أحدث فيما أحدثه تغيراً عميقاً في طبقة الفلاحين التي تشكل النسبة الكبرى من السكان في كثير من البلدان العربية غير النفطية .

فلقد انتهت العلاقة المباشرة بين الفلاح والأرض وزالت عملية الإنتاج المنزلي المحدود .

إذ أصبح الفلاح قادراً على استخدام وسائل التقنية العالية في عملية الإنتاج . عمليات الري الحديثة ، عمليات الحراثة الآلية ، عمليات جمع المحصول الآلي ، عمليات التصرف الفردي بالأرض ، ظهور المزارع الحديثة تغير في أنواع الزراعات . ازدياد في المحاصيل الزراعية ودخولها عالم التجارة الداخلية والخارجية .

إن كل ذلك قد ترافق مع انتهاء انعزال القرية عن المدينة وصارت علاقة القرية التي هي الموطن الأساسي للفلاحين بالمدينة يومية .

هذا ناهيك أن القرية بدأت تحوز على إنجازات المدينة : من ماء وكهرباء وصرف صحي ونواد ومراكز ثقافية ووسائل اتصال متنوعة ، هاتف وتلفزيون وكتاب . ثم دخول أعداد كبيرة من أبناء الفلاحين في الجامعات وجهاز الدولة ، بفضل تعميم التعليم في كل مراحله الابتدائية والإعدادية والثانوية . وقد ترتب على ذلك : تقلص نسبة الأمية وتغير في العلاقات الاجتماعية .

وعندي أن دخول العلاقات الرأسمالية إلى الريف العربي يجعل الحديث عن الطبقة الفلاحية طبقة واعية لذاتها أمراً متعذراً . وآية ذلك أن الفلاحين قد انشطروا إلى عدة فئات من حيث علاقتهم بالإنتاج الزراعي . فهناك الفلاحون الأغنياء الذين لا يعود غناهم إلى حجم ملكية الأرض فقط بل إلى وسائل استغلالها الحديثة . وهناك الفلاحون الفقراء الذين إلى جانب ملكياتهم الصغيرة لا يحوزون على ملكيات متوسطة وعلى درجة معينة متقدمة من طريقة استغلالها . هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن زيادة عدد السكان في القرية العربية ، ورأسملة الزراعة ، ودخول التقنيات الحديثة فيها ، قلل من حاجة الزراعة إلى العاملين من جهة ، وإلى عدم كفاية الإنتاج الزراعي للإعالة من جهة ثانية ، ولا سيا أن الملكيات المتوسطة بعد عقود من الزمن أصبحت

ملكيات صغيرة جداً بعد توارثها . ثم إن تحول أعداد كبيرة من أبناء الفلاحين إلى مثقفين وحائزين على شهادات علمية متوسطة وعالية لم يعودوا قادرين على العيش في القرية .

كل هذا قد أدى إلى الهجرة إلى المدينة .

وهنا يجب أن نميز بين مسألتين : الطبقة الفلاحية بكل شرائحها من جهة وبين الأصول الطبقية الفلاحية للمهاجرين إلى المدينة .

حيث لم تعد تندرج هذه الفئات الأخيرة في الطبقة الفلاحية . في ضوء ذلك حدث شرخ أساسي في عالم القيم والثقافة بعامة . بين الطبقة الفلاحية وبين الفئات الأخرى ذات الأصول الفلاحية . ولكي ندقق في الأمر ونرى نتائجه الثقافية لا بد من إبراز ما يلي :

لقد شهدت الفترة منذ السبعينات حتى الآن توسعاً هائلاً في المدينة العربية . حيث أكثر من نصف السكان يعيشون في المدن[1] . وخاصة في العواصم . وهذا لا يعود إلى الزيادة السكانية الطبيعية للمدنيين بل إلى هجرة الريف إلى المدينة .

لقد ازداد سكان دمشق خلال ثماني سنوات من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٧٨ من مليون وثلاثمئة ألف نسمة إلى مليونين ، وتشير التقديرات غير الرسمية إلى أن عدد سكانها يتجاوز ثلاثة الملايين نسمة . وكان سكان حلب (عام ١٩٥٢) ٣٨٢ ألفاً وكان تقدير الزيادة في السكان حتى (عام ١٩٨٠) بـ ٧٥٠ ألفاً بينما يتجاوز عدد سكان المدينة المليون ونصف المليون . ويقدر لهم أن يزيدوا حتى نهاية هذا القرن إلى مليونين ونصف .

وتستوعب القاهرة الآن ٢٥٪ من سكان مصر كلها أي أن ربع سكان الدولة يتركز

---

(١) انظر سمير أمين ، الدولة والاقتصاد والسياسية في الوطن العربي ، المستقبل العدد ١٦٤ شهر ١٠/١٩٩٢ .

في مدينة واحدة . كما تستأثر القاهرة والجيزة بـ ٤٠٪ من المهاجرين من المناطق الريفية . وكان نصيب بغداد من هجرة الريفيين إلى المدينة عام ١٩٧٧ ٥٠٪ من أصل المهاجرين إلى المدن[١] .

وتشير بعض الإحصائيات إلى أن نسبة سكان المدن في الوطن العربي ستصل عام ٢٠٠٠ إلى ٥٥٪ . وستحصل العواصم بالطبع على النصيب الأكبر .

ويعيش ما بين ٣٠٪ إلى ٥٠٪ من سكان العواصم العربية في مناطق فقيرة ومعدمة . ففي بيروت يعيش ٤٠٪ من السكان في المناطق الفقيرة ، و٤٥٪ في القاهرة يعيشون في وضع مأساوي .

إن وضع الفئات الفقيرة في المدن وضع صعب للغاية حيث ظروف السكن لا إنسانية والخدمات تكاد تكون معدومة .

وبما أن المدينة العربية وخاصة ـ العاصمة ـ غير قادرة على استيعاب قوة عمل هؤلاء في الصناعة المتمدينة ، فإن معظم أفراد المهاجرين الريفيين يعملون في قطاعات غير إنتاجية مشكلين أكبر الشرائح الفقيرة في المدينة : الحمالون والبائعون وعمال المطاعم والمقاهي والبائعون الجوّالون وموزعو الجرائد والسلع وعمال الخدمات الحكومية ، عمال النظافة ، والحراس من كل الأنواع والسائقون والخدم في المنازل ومسّاحو الأحذية ، وبائعو البضائع المهربة ، هذا إلى جانب جيوش العاطلين عن العمل وأصحاب المهن المنحطة : المتسولون ، العاملون في الدعارة ، النشالون ، عصابات السرقة والسطو .

وهنا يظهر التناقض المريع في ثقافتها . فالفئات الفلاحية التي ظلت في موطنها الأصلي القروي تعيش ثقافتها المتكونة والمتطورة في إطارها الطبيعي . إن علاقات القرابة والجوار والعلاقات المعشرية العميقة ، حيث الكل يعرف الكل ، من شأنه أن

(١) انظر ، حيدر كونة ، التحضر في الوطن العربي ، مشكلات وحلول ، شؤون عربية ، العدد ٥٤ ، حزيران ١٩٨٨ .

يجعل من عالم القيم المتكون ـ مهما أصابه من تغيير ـ فاعلاً في العلاقات . أي تحتفظ الثقافة بدورها في بنية هذا المجتمع . أي يحتفظ الفلاح الذي أصابه تطور في علاقته بالأرض بثقافة الأفراح والأتراح والأعياد والسلم الاجتماعي وتراتب الناس من حيث السن والمكانة الاجتماعية .

هنا يقوم الدين بدور مهم في عالم الناس الثقافي لكنه الدين الذي لم يتحول بصورة كاملة إلى أيديولوجيا إلا عند بعض المتعلمين في القرية .

ويقدم الدين حالة من التوازن الاجتماعي دون أن يتحول إلى عائق أمام انفتاح الناس على بعضهم البعض .

أما أولئك الفلاحون الذين اقتلعوا من مكانهم الطبيعي ومن حقلهم الثقافي فإنهم يعيشون ـ ثقافياً ـ صراعاً داخلياً كبيراً .

فالفئات الهامشية منهم ـ وهم الأكثرية ـ والمتمسكون بثقافة فلاحية قروية يعيشون يومياً تضعضع عالمهم الثقافي ـ القيمي .

إنهم من جهة يبذلون الجهد للتلاؤم مع قيم المدينة المتغربة وقيمها الاستهلاكية مع احتفاظهم بأساسهم الثقافي . حيث الثقافة كما قلنا أبطأ في تغيرها من تغير أي ظاهرة اجتماعية أخرى .

تلفظ المدينة هؤلاء ـ ذلك أن شروط الفقر المدقع ، والسكن اللاإنساني ـ حيث يعيش البعض منهم في المقابر كالقاهرة أو في مدن الصفيح كما في بيروت والخرطوم ، تجعلهم يجهدون وبكل السبل لتأمين حاجاتهم وبكل السبل أو الممارسات التي ما كان يمكن أبداً أن يمارسوها في مجتمعهم الأصلي . إنهم يبيعون قوة عملهم بأبخس الأثمان ، فيسهمون في زيادة ثروة الطبقات الثرية المدينية .

إنهم قد صاروا غرباء عن المدينة يظلون مشدودين إلى عالمهم الثقافي فيعيدون

إنتاج عاداتهم وتقاليدهم في أحياء تجمعاتهم ، غير أن ظروف البحث عن لقمة العيش تجبرهم أيضاً على التخلي عن ثقافتهم الأصلية فيعيشون مظهراً مريعاً من الاغتراب الثقافي .

ولما كانت المدينة ذات الامتيازات الكبيرة لا تقدم لهذه الفئات ما يصبون إليه ، وبالتالي هم محرومون من امتيازاتها ، فإن ردة فعلهم تجاه المدينة غالباً ما تكون عنيفة جداً .

إن وعيها الاجتماعي أدنى من فهم الآلية التي أسست للتمايز الطبقي ، وبالتالي فإنها تظل عفوية في ردة فعلها . ومع تنامي الحقد الفردي يتنامى الميل إلى العنف لديها . وهكذا تغدو صيداً لحركات الفاشية واللاعقلانية ، معتقدة أن في اندراجها في هذه الحركات تقضي على حالة اغترابها الواقعي .

لقد كف الدين هنا عن أن يكون ثقافة توازن اجتماعي ومفرزٍ للعلاقات العشرية ، بل صار طريقاً للخلاص الأرضي ومجرد أن يتحول الدين إلى ثقافة خلاصٍ أرضي يتحول إلى أيديولوجيا وهكذا تتحول هذه الفئات ـ المتعلمة منها خاصة ـ إلى مادة الحركات الأصولية العنفية .

ولا شك أن حالة الاغتراب الثقافي التي تعانيها هذه الفئات واحدة من أكبر المشكلات التي تواجه العرب اليوم .

إذ يزداد الحنين إلى ماضيها القروي وثقافة القرية ، اللذين يزدادان جمالاً كلما ازدادت معاناتهم المعيشية في المدينة ولكنها في ظل عدم إمكانية إيجاد الخلاص لوضعها في العودة وبسبب سحر المدنية لا تفكر بالعودة إلى عالمها الأصلي . مع بقاء الارتباط العائلي أو العشائري بالقرية .

وهكذا يتولد مزاجها العصبي المتوتر دائماً وتسيطر عليها فكرة البقاء والبحث عن كل ما من شأنه أن يعزز بقائها .

وهنا يلعب إرثها الثقافي دور الملاذ وتأكيد الهوية في عالم يشعرها دائماً أنها زائدة عن الحاجة ومنبوذة .

فتتحول أحياؤها الفقيرة إلى عالم ممارسات ثقافتها التقليدية . الأعراس ، طريقة الحياة - كالسهرات عند الدجيه أو الجلوس أمام البيوت وطريقة تزيين البيت الداخلي ، والاحتفاظ بأغانيها الشعبية التي تنشرها عن طريق الكاسيت .

وهكذا تعيش صباحها في المدينة ومساءها في عالمها القروي . الذي تفسده شاشات التلفزيون الذي يعرض لكل أنماط الحياة الوادعة عبر الدعاية والمسلسل .

تتعرض هذه الفئات إلى عملية اصطياد متعددة الوجوه : اصطياد البرجوازية الشرهة لقوة العمل الرخيصة . واصطياد السلطة التي تحول جزءاً منهم إلى أدواتها القمعية واصطياد الحركات السياسية العنفية .

ولا شك أن وضع هذه الفئات الرثة والهامشية هو في أحد أوجهه ثمرة من ثمرات (البرجوازية) التي نمت وما زالت تنمو منذ السبعينيات حتى الآن .

لقد وضعنا البرجوازية بين قوسين للإشارة إلى التحفظ على استخدام هذا المصطلح بدلالته الأصلية . وإنما يشير هذا المصطلح إلى عدة شرائح متنوعة من أثرياء المدينة العربية . متنوعة من حيث طرق إثرائها ومتنوعة من حيث علاقاتها بالسلعة إنتاجاً وتسويقاً ، ومتنوعة من حيث علاقتها بالخارج .

ففي بلدٍ كالجزائر مثلاً - ونتيجة سيطرة الدولة على العملية الاقتصادية في التصنيع والتجارة ونتيجة سيطرة قوى عسكرية بيروقراطية بعد وفاة بومدين - نشأت فئة اجتماعية متميزة في امتلاك الثروة وفي نمط حياتها عن طريق استغلال وضعها الوظيفي للإثراء عن طريق الرشاوى ، سرقات ، كومسيونات من الشركات الأجنبية المصدرة للسلعة ولوسائل الإنتاج .

وفي مصر تكونت طبقة ثرية من خليط معقد من قيادة الجهاز الإداري والعسكري والبرجوازية الطفيلية الهامشية والبرجوازية الوطنية والبرجوازية العقارية وخاصة بعد زيادة أسعار الأراضي .

فبعد « الانفتاح » هيمنت شرائح من برجوازية جديدة أهمها شريحة الوكلاء التجاريين ، الذين يمثلون مصالح الشركات المتعددة الجنسيات ، مهمتها تسويق وبيع منتجات الشركات إلى القطاع العام أساساً وبعض شركات القطاع الخاص . وتستخدم هذه الشريحة من البرجوازية رأس المال المتراكم في مشاريع مبعثرة ، تصدير ، استيراد ، صناعات خفيفة ، مقاولات ، مشروعات زراعية ، مشروعات سياحية[1] .

أما البرجوازية الصناعية في مصر ، والتي لها ارتباط مباشر بالمشروع التنموي ليست قادرة حتى الآن على السيطرة على مصادر التراكم الأرضي والسوق المحلية ، فظلت شريحة هامشية من البرجوازية .

أما في باقي الدول النفطية ، فلقد نشأت البرجوازية هناك ثمرة لريع النفط . كما نشأت البرجوازية التجارية المصرفية الكبيرة .

والحق أن هذه النماذج التي ذكرت من البرجوازيات المزعومة هي النماذج السائدة ، وهي ذات طابع ريفي (سياحة فندقة مقاولات مضاربات وكلاء ووسطاء بين الرأسمال الأجنبي والسوق المحلية وجامعي أموال إلخ) .

إن هذا التحديد الاقتصادي لوضع هذه البرجوازيات هو الذي يلقي الضوء على الثقافة التي أنتجتها أو التي تسعى لنشرها .

إن أهم سمات شرائح البرجوازية المومأ إليها أنها محافظة على المستوى السياسي . أي

(١) انظر ، د . ملك زغلول ، تراكم رأس المال في مصر ودور الرأسمالية التجارية « قضايا فكرية » ، الكتاب الثالث والرابع ، ١٩٨٦ .

أن السلطة الراهنة هي أفضل السلطات الممكنة لاستمرار نشاطها وزيادة ثروتها . كما تشكل التبعية أفضل العلاقات القائمة ـ بالنسبة لها ـ بيننا وبين الغرب .

والثقافة المعادلة لمحافظتها السياسية هي نشر ثقافة السلعة . وخلق السعي الدائم ـ لدى البشر ـ لتلبية الحاجات غير الضرورية التي تطرحها السوق العالمية عبرها .

إن تسليع الحياة ومنها الحياة الثقافية ينتج أحط أشكال القيم الضرورية لاستمرارها .

فالتبعية تتحول في وعيها السلعي إلى علاقات انفتاح وتجارة ، وإهمال النزعة الوطنية المكافحة ضد العدو الخارجي تتحول إلى عقلانية وواقعية ، ونمط الحياة الباذخة تسيطر على وعيها المغلق فتجعل من جميع الوسائل ـ مهما كانت منحطة ـ مبررة لزيادة ثروتها .

والملاحظ أن هذه الطبقة ليس لها مشروعها الثقافي المدعى به ، بقدر ما أنها تنتج على نحو عملي أنماطاً من السلوك قابلة للتعميم .

أي إن وعيها أدنى من مستوى القدرة على إنتاج الأفكار ، غير أنها تملك القدرة على إنتاج الخراب الثقافي من خلال التحكم بالسوق وسيادة أخلاق السوق .

فالبرجوازية لا تنتج الأغنية مباشرة بل إن مناخ تسليع الثقافة هو الذي ينتج الأغنية المطابقة لثقافة السلعة . إنها لا تنتج خطاباً بأخلاق السوق وإنما تفرض أخلاق السوق ، إنها لا تصوغ قولاً في فض علاقتنا بالغرب وإنما تقيم العلاقة مع الغرب .

وإن فرضها على المستوى العملي ممارساتها هو الذي يجعل منها عنصراً فاعلاً في إنتاج ثقافة السلعة . إنها لا تصادّ قدرة الفئات المثقفة على إنتاج الثقافة وإنما تخلق شروط كبحها .

إن الفئات المثقفة ـ وهي التي تنتمي إلى الفئات الوسطى عامة ـ تواجه شرطاً تاريخياً صعباً ، ويتشكل وعيها في مجتمع يتسم بالركود التاريخي ـ أي غياب القوى الفاعلة اجتماعياً قائدة للعملية التاريخية .

والحق أن انحسار فاعلية الفئات الوسطى ـ التي تشكل قلب المجتمع ـ واحد من معالم ركود الثقافة المبدعة .

فإذا كنا قد تحدثنا عن ثقافة تلك الطبقات غير المنتجة للثقافة وأبرزنا الجانب الموضوعي في تكوينها الثقافي فإن الحديث عن الفئات الوسطى وخاصة تلك الفئة المثقفة منها يحيل إلى الثقافة بوصفها إبداعاً أو إنتاجاً ـ أي الثقافة المتجسدة في الأدب والفلسفة والأيديولوجيا والفن بكل أشكاله والتي تقوم بدور كبير في عملية تشكيل ثقافة الناس المدعى بها .

فالثقافة فاعليةً وإنتاجاً ذات علاقة صحيحة بكل ما سبق وذكرنا ، بالدولة بالطبقة والغرب والتاريخ والأمة والتجزئة إلخ .. وهنا بالذات تبرز الأيديولوجيا من حيث هي جانب من جوانب الثقافة كفاعلية .

فلقد أنتجت راديكالية الفئات الوسطى العربية ـ حينما كانت فئات تحتل موقعاً وسطاً في الخارطة الطبقية في الخمسينات والستينات من هذا القرن ـ جميع الأيديولوجيات التي سادت ، الأيديولوجيا القومية بكل أشكالها ، الأيديولوجيا الدينية ، الأيديولوجيا الشيوعية . أما وإن الفئات الوسطى قد انحدرت في مجملها إلى الأسفل بفعل تدني مستوى حياتها المادية وصارت هامشية ، أو ارتفع جزء منها بسيط إلى الأعلى بفعل دخولها أشكال العلاقات الرأسمالية الهشة ، فإن فاعليتها قد تراجعت إلى الخلف ، وقد ترافق هذا التراجع مع تراجع قدرة الأيديولوجيات السابقة على تكتيل الناس . إذ قد مر زمن طويل كشف عن عجز هذه الأيديولوجيات عن التعين واقعياً .

والحق أن انهزام الأيديولوجيات الشمولية لا يعني انتهاء الأيديولوجيا بقدر ما يعني التحول في مستوى الطموحات الأيديولوجية .

فلقد تحولت الأيديولوجيا الدينية إلى أيديولوجيات عنفية ـ ناكصة إلى الوراء ـ واضعة نصب عينيها تغيير المجتمع والدولة تغييراً عنفياً مكتفية بإطلاق الترسيمات القديمة .

وانحصرت الأيديولوجيات القومية الاشتراكية في شبكة مفاهيم التضامن والعمل العربي المشترك والتدليل على أهمية الوحدة . وتقلصت الأيديولوجيا الشيوعية إلى مستوى الدفاع عن لقمة العيش للناس وضرورة المساواة .

إن هذا التغير الذي أصاب هذه الأيديولوجيات هو تغير كيفي وعميق يأذن بزوالها في صيغتها الماضية . أما أهم ملامح هذا التغيير فهو التالي : ففي الوقت الذي كانت فيه ظروف الكفاح ضد الاستعمار ومن ثم تكون الدول العربية الفتية ـ الأكثر تقدماً وفي الوقت الذي كانت فيه الفئات الوسطى الميسورة والمستقلة ، وفي الوقت الذي كان فيه الأمل قريباً من التحقق في هذا الوقت بالذات استطاعت الأيديولوجيا أن تتجسد في أحزاب سياسية . أو إن شئت قل لقد كان هناك ترابط بين الأيديولوجيا والحزب ، أما مع انهيار الفئات الوسطى ، وتكرس الدولة القوية ومع غياب الديمقراطية زال الارتباط بين الأيديولوجيا والحزب على نحوٍ كبير .

بمعنى أنه مع عدم قدرة البشر على تكوين حركات سياسية جديدة ، صارت الأيديولوجيا فاقدة لعنصرها العملي .

وهكذا ، تتكون الأيديولوجيات الجديدة بوصفها أفكار مثقفين تنتشر عبر وسائل الاتصال المتنوعة ، وفي حدود المسموح به . آخذة بعين الاعتبار التغيرات الدراماتيكية التي حلت بالعالم وبالمنطقة .

من الصعب ـ بالطبع ـ أن تعزل الأفكار الأيديولوجية الراهنة ، عن التغيرات الطبقية .

فالدعوة إلى حرية السوق والانفتاح والهجوم على القطاع العام والحديث عن القرية الكونية وحرية التجارة والثورة المعلوماتية هو البخار الأيديولوجي الذي يتصاعد من البرجوازية الراهنة بالصورة التي أشرت إليها .

والحديث عن الغزو الثقافي والخصوصية التامة والهوية التي تكونت مرة وإلى الأبد هو الشكل الأيديولوجي الراهن للقوى المحافظة .

غير أن هناك أيديولوجيا تحفر مجراها ببطئ رابطة بين الديمقراطية والتقدم الاجتماعي متجاوزة على نحو نظري الأشكال الراهنة لغياب الديمقراطية داعية إلى النظر إلى التبعية في شبكة العلاقات المعقدة ـ الداخلية والخارجية التي تعيد إنتاجها .

ولما كانت الأيديولوجيا من قبيل المسائل التي لا يمكن التكهن بما يمكن أن تكون عليه فإن الواقع العربي الراهن مفتوح على إمكاناتٍ أيديولوجية كثيرة . غير أن فكرة المجتمع الديمقراطي والمجتمع المدني قد تؤسسان لنمط جديد من أيديولوجيا جديدة .

باستطاعتنا أن نخلص إلى القول بأن الثقافة العربية الراهنة ، تعيش حالة تكوّن مرتبطة بسيطرة العلاقات الرأسمالية عالمياً . فالمجتمعات العربية التي تدخل الآن حقل العلاقات الرأسمالية ، تدخلها بعوامل كبح ثقافية سائدة موضوعياً . وبعوامل اختراق شديد للثقافة العالمية بالمعنى الذي أشرت إليه في تعريفنا للثقافة العالمية .

غير أن هذه العملية ذاتها تتفاوت من قطرٍ إلى آخر بسبب اختلاف وتنوع سيرورة تطور المجتمعات العربية وتكوينها السياسي والطبقي ، وبسبب درجة حضور إرثها الثقافي القديم .

الثقافة العربية المعاصرة

قراءةٌ نقدية

رضوان السيد

- ١ -

تختلف الرؤى والآراء في تشخيص الوضع السائد في المجال الثقافي العربي ، لكنّ التوجُّه الغالب الذهاب إلى وجود أزمةٍ بعيدة الغور تخترق مختلف تيارات الثقافة العربية المعاصرة . كانت مشكلة الثقافة العربية في الستينات والسبعينات في نظر نقّادها ، ذلك الاصطفاف الأيديولوجي الصارم والمنغلق ، ومشكلتها اليوم الافتقار إلى الرؤى البديلة ، والانهاك في عمليةٍ مدمرةٍ لتشريح الذات وتحطيمها . بيد أنّ همّها الظاهر الغرق في الماضي والتاريخ ، إعادةً للكتابة والتأمُّل والتصوير في محاولاتٍ للسستمة ، أو النقض ، أو التقديس ، أو التأويل . بدأ الأمر في الستينات بمحاولاتٍ لتثوير التراث أو اكتشاف النقاط المضيئة فيه ، وصار اليوم هَوَساً به تقديساً أو نقضاً أو تأويلاً لإبطال مفاعيل تأثيره بعد وقوعه في يد الأُصوليين ، كما يزعُمُ القائمون على تلك التجارب والمحاولات ، بيد أنّ مثقفي يسار الستينات كانوا يمارسون القراءة التراثية من مواقع السلطة والسلطان ، وهم أو أعقابهم يقومون بذلك اليوم بحثاً عن دورٍ أو رؤيةٍ أو سلطةٍ ضاعت من أيديهم ، ويأملون بوعي أو بدون وعيٍ أن يتمكنوا من التقاطها من جديد بعد أن ضاعت مصداقيتهم ، سلطة كانوا أم معارضة . فَهَمُّ المثقّف العربيّ الفعلي هامشيتُهُ وضآلةُ تأثيره ، وعلى الرغم من ذلك فالتشخيص الذاهبُ إلى أنّ الثقافة العربية اليوم متخلِّفةٌ من مواكبة العصر بحجة عدم دخولها في (العولمة) أو انهاكها في بحوث

وتأملات (الهوية) ، هذا التشخيص يتجاوز عدة أمورٍ أنجزتْها الثقافة العربيةُ في العقود الخمسة الأخيرة ، تدخل ضمن (مهماتها التاريخية) إذا صَحَّ التعبير .

أولُ إنجازات الثقافة العربية وأهمُّها ـ من وجهة نظري ـ تحقيقها ما يمكن اعتباره ثقافةً واحدة ، ولا نعني بالوحدة هنا عدم وجود التنوع ، فالتنوع سمةٌ أساسيةٌ من سِمات الثقافة العربية القائمة . كما لا نعني بالثقافة الواحدة غلبة لونٍ أو تيار ، إنّ ما نعنيه بالثقافة الواحدة المسائل التالية :

تقارب الأهداف الكبرى .
واستحداث اللغة المشتركة .
والتناغُم بين المحلّي والعربي الشامل .

ففي **المسألة الأولى** نجد أنّ المثقفين العرب الكبار يحملون همين كبيرين :
النهوض والتقدم العربيين .
وانتظام العرب في ثقافة العالم ومستقبله .

ولا شكّ أنّ المثقفين هؤلاء مختلفون ومنذ مطالع القرن في وسائل تحقيق هذين الهدفين أو الهمين حسب اختلاف رؤاهم وتياراتهم الفكرية ، كما أنهم مختلفون في تحديد موقع الثقافة العربية اليوم من هذين الهدفين ، لكنّ الهدفين المذكورين يتقدمان على ما عداهما لدى الكثرة منهم . وهناك ما يدلُّ على ذلك في التقارب الملحوظ خلال العقد الأخير بين القوميين والإسلاميين في تشخيص المشكلات ، وفي طرائق تجاوُزها ، وإن لم يكن من الممكن تجاهُلُ المخاطر المترتبة على الاتجاه للتمايُز لدى نسبةٍ عاليةٍ منهم بسبب إشكاليات الهوية والأصالة أو البحث عنها ، بيد أنّ اتجاهات الهوية والتمايُز جديدةٌ نسبياً ، ولا يُنتظَرُ أن تسيطر بسبب الحيوية الملحوظة ، والقلق الإيجابي ، لدى عددٍ لا بأس به من متعاطي الثقافة وصنّاعها .

وفي مجال اللغة المشتركة ، أمكن لمختلف الأنواع الأدبية الوصول إلى لغةٍ عربيةٍ

حديثةٍ أو عصرية ، صنعها كُتّابُ العقود الواقعة بين الثلاثينات والستينات ، متجاوزين قضية الفصحى والعامية ، وقضية الكلاسيكية والحداثة في الشعر ، وقضية العقلانية والتجريبية في العلوم الاجتماعية والإنسانية . ولعبت مصر ولبنان دوراً محورياً في الصراع حول اللغة ، وفي استحداثها ، وانضمّ المغاربةُ إلى المصريين واللبنانيين في السّتينات ، فلوّنوا اللغة الطالعةَ وأضافوا إليها . وقد استوت الآن على ساقِها ، واكتسبت وسائل التعبير تلك سلطةً ما عاد بُوسع أحدٍ يعدُّ نفسه مثقّفاً أن يتحداها في عناصرها الأساسية ، فهناك اليوم لغةٌ ثقافيةٌ عربيةٌ مشتركةٌ في مصطلحاتها الأساسية ، وتعابيرها الدالّة في أكثر الأنواع الأدبية . ويستطيع جمهور القرّاء العرب اليوم - وهو ليس واسعاً للأسف - أن يطمئن إلى فهمه للنصّ العربي الذي يقرؤه روايةً كان أو رؤيةً تاريخيةً أو بحثاً في علم الاجتماع أو الفلسفة ، ومن أيّ بلدٍ عربيٍّ أتى ، هذا وإن تعمدً بعض اللبنانيين التعمُّق أو الإغماض ، وبعض المغاربة التدقيق والتشقيق الذي لا يضيفُ شيئاً كثيراً إلى الشكل أو المضمون .

وقد عانى الأدب المكتوب بالعربية في الثلاثينات والأربعينات من مسألة المحلية والشمولية ، بحيث بدا العربيُّ العامُّ أحياناً مباشراً جداً وغير صادقٍ أو عميق ، والمحلّي غير مفهومٍ خارج نطاق البلد أو المنطقة التي كُتب فيها ، أمّا اليوم فنستطيع أن نتطلّع إلى كمٍّ هائلٍ من التجارب الأدبية والثقافية الخاصّة التي تعي هذه الإشكالية ، وتجدُ لها حلولاً مبدعةً تستوعبها وتتجاوزها بالتركيز على العميق والدقيق الإنساني الذي لا يفترقُ فيه عربيٌّ عن عربيٍّ ، بل لا يفترقُ فيه إنسانٌ عن إنسان .

أمّا الإنجازُ الثاني والمهمّ للمثقّفين العرب خلال هذا القرن فهو الطابع التنويري العامّ الذي اتجهت إليه كتاباتُهم ، وفي النصف الأول من القرن العشرين تحديداً . فهناك كمٌّ معرفي يتميز بالكثافة والعمق ، ويميل للتعريف والتنوير أو التغيير ، ويغلب هدف التعريف والتنوير في كتابات النصف الأول من القرن ، بينما يغلب هدف التنوير والتغيير في النصف الأخير . ولستُ في مجال التقويم بالإيجاب أو بالسلب ،

لكنّ الطبائع الأيديولوجية الغلاّبة للفكر في نصف القرن الأخير أسهمت في التقليل من شأن المعرفة لصالح برامج التقدم أو التقدم المبرمج ، على أنّ الفكر التنويريّ نفسهُ عانى من مشكلةٍ أخرى هي قضيةُ الفردية والرسالية لدى المعرفيين الأوائل أو المثقفين الأوائل وفي لبنان ومصر حصراً . وربما عاد ذلك إلى اختلاف موقع المثقّف بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن ، فقد كان مثقف ماقبل منتصف القرن رائداً (أو يعتبر نفسه كذلك) ، وكان يملك مشروعاً أو رؤيةً ، بينما تقدَّم سياسيو النصف الثاني من القرن العشرين بمشروعاتهم ، وسارع المثقفون (أو مثقفون) لتأييدهم والدعوة لهم ، وبذلك اختلف الموقع والدور ، فاختلفت مواقع المعرفة والأيديولوجيا في المشروع الثقافي والثقافي السياسي .

وثالثُ إنجازات المثقفين العرب تمكنهم من إقامة علائق متشعبة وقوية وعميقة مع ثقافات العالم المتقدم ، سواءً أكان ذلك عن طريق العرض والتمثُّل ، أم عن طريق الترجمة ، أم عن طريق التبيئة والإبداع في فنونٍ وأنواعٍ وأجناسٍ ثقافية وأدبية متعدّدة . بدأ الأمر بالعرض والاقتباس والتمثُّل ، أو بخليطٍ من هذه الطرائق من الترجمة ، ثم بدأت الترجمة الدقيقة التي أعانت ـ فيما أعانت عليه ـ في إيجاد اللغة العربية الحديثة ، ثم كان الإبداعُ والتوسعة وفتح الآفاق الجديدة ، بالتساوق مع الدخول العربي في عوالم العالم الحديث والمعاصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

ـ ٢ ـ

وتُعاني الثقافةُ العربية اليوم من مشكلتين إحداهما بنيوية ، والأُخرى أبستمولوجية من جهة ، واجتماعية / سياسية من جهةٍ أُخرى .

أمّا المشكلة البنيوية فتتعلق بالعودة لمناقشة أساسيات وبدائه مثل قضية الهوية ، وقضية الأصالة ، وامتداد ذلك بالعودة لتدارس الوجود السياسي ، وفكرة الدولة ، في عملياتٍ مكرورةٍ ومُعادة تستحضر نقاشات جرت مطالع هذا القرن وحتى الثلاثينات

دون أن تفيد منها . ويلعب التاريخ دوراً بارزاً في هذه النقاشات ، دون أن تتميز البحوث المستجدة بأكاديمية أعمق ، أو علمية تستدعي الانتباه ، وتسوّغ إعادة النظر ، وتنتهي المداخلاتُ المتجددةُ غالباً من جانب الإسلاميين بطرح حلٍّ جذري ، يُرى أنه يصحّح كلَّ شيء ، ومن جانب الليبراليين بأُطروحة أداتية هي الديموقراطية ذات التأثير العجائبي .

أمّا الوجه الابستمولوجي للمشكلة الثانية فيتمثّل في ضآلة المعلومات التي تستبطنها الكتابات العربية الجديدة حتّى ما كان منها مدرسياً أو ميدانياً . والحقُّ أنّ حقبة الاصطفاف الأيديولوجي (١٩٦٠ ـ ١٩٨٠) كانت تستبدل بالمعلومات والمعارف الأيديولوجيا فيما يشبهُ التغطية والتعويض . أمّا عقد السنين الأخير فيشهد غياباً ظاهراً للبناء الأيديولوجي المتماسك ، وغياباً للمعلومات أو المعارف ، وتضاؤلاً للهمّ المنهجي ، مع تركيز شديد على الانطباعات والخواطر الشخصية الجريئة حتّى في البحوث التاريخية والاجتماعية والسياسية . وكانت النزعة الإبداعية قد سادت الكتابات الأدبية نثراً وشعراً فيما بين الثلاثينات والستينات ـ ولذلك مسوّغاتُه من طبائع تلك الفنون والأنواع ـ ؛ أما اليوم فإن ثقافة الخواطر الإبداعية أضحت تغطّي كلَّ المجالات تقريباً حتّى فيما لا تُجدي فيه الإبداعيات والخاطريات . فالمفتَقَدُ اليوم إلى حدّ ما ، الهمّانِ المعرفي والمنهجي ، أو أن التركيز عليهما تضاءل مقارنةً بالخمسينات والستينات ، وإذا كان تعليلُ ذلك ممكناً بالنسبة الإسلاميين لليقينية التي ظلّت تسودُ أطروحاتهم حتى عهدٍ قريب ، فإنه غير ممكن التعليل في حالة التيارات الأُخرى التي لم تعد تملك أيديولوجيات متماسكة ولا مناهج مقرَّرة سلفاً .

ويبقى الجانب الاجتماعي ـ السياسي للمشكلة والمتمثّل بالتهميش الذي يعاني منه المثقفون العرب بشتّى فئاتهم ، من الإبداعيين إلى الأساتذة الجامعيين . وللتهميش أسبابُه في مآلات المجتمعات العربية ، والبنى السياسية العربية ، وصولاً إلى المؤسسات التعليمية في مراحل التعليم الأساسي والعالي ، صحيحٌ أنّ (جامعة الجماهير) أسهمت إلى

حدٍّ بعيد في تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص ، وديموقراطية التعليم ، لكن نوعية التعليم تراجعت منذ الستينات في الجامعة الوطنية ، كما تراجعت الثقافة في الجامعات الخاصة (حيث وُجدت) لانصباب اهتمامها على السوق واحتياجاته . والوضع اليوم أنّ المثقفين العرب في غالبيتهم لا يأخذون أنفسهم مأخذ الجدّ إعداداً واستعداداً وأنّ المجتمعات العربية ، والنُخَب السياسية ، ذات وعيٍ أداتي ، تبحث لدى المتعلمين عن النتائج القريبة والسريعة ، فتبذل فوق طاقتها لتعليم أبنائها خارج الوطن العربي ، وفي التخصصات التطبيقية ، التي تتمتع بمردودٍ سريع ، واحترامٍ اجتماعي ، وقد انتهى زمنُ المثقف / النبي ، وزمنُ المثقف / الحليف للنخبة الحاكمة . وهناك دعواتٌ لدى قلّةٍ من مشاهير المثقفين للعودة لزمن المثقف صانع أو مبلور وعي الجمهور أو النُخَب ، لكنها صرخاتٌ في واد .

وقد توصلتُ في كتابي الصادر هذا العام (١٩٩٧) بعنوان : (سياسيات الإسلام المعاصر ، مراجعاتٌ ومتابعاتٌ) إلى أنّ هناك طابعاً عاماً للثقافة العربية المعاصرة هو الطابع الإحيائي ، وقد حاولتُ من وراء هذا الاستظهار أو الاستنتاج أن أُعلّل أولويات المثقفين العرب ، وأن أفهمها مضمونياً ومنهجياً ، فالمعروف أنّ الإحيائية نزعةٌ معروفةٌ في تاريخ الفكر في العالم ، تسود في حِقَب التَّأزُّم الحضاري لدى الأُمم والشعوب ، ومن ضمن سماتها التركيز على قضايا الهوية والأصالة واستبطان الذات ، والانكماش ، وإعادة النظر (أو النظرة) في الأصول بحثاً عن مخرجٍ في الماضي المنقضي ، مستعينةً بالصورة الذهنية عن الحقب الذهبية تأكيداً للذات ، واتجاهاً لحماية النفس من أخطار الخارج ورياحه العاصفة ، بل إن هناكْ نزوعاً لدى بعض المثقفين العرب (لا يقتصر على الإسلاميين) لترجيح وجود مؤامرةٍ واعيةٍ وعالميةٍ (غربية) ضد العرب والمسلمين . ومادام الحاضرُ مُقبضاً وغير واعد ، فإنّ اللجوء للتاريخ يصبحُ مسوَّغاً ، للتعويض من جهة ، ولحماية النفس من جهة ، ولاصطناع نماذج وتمثُّلات حاضرة ومستقبلية في نظر القائمين على إنتاجها أو إعادة إنتاجها بصورةٍ معاصرة ، ولأنّ

التاريخ ليس مقصوداً بحدّ ذاته ، فإنّ المعرفة أو الجوانب الابستمولوجية لا تعودُ مهمةً ولا مطلوبة ، ذلك أنّ المعارف قد تشكّل خطراً على ما يُراد إثباتُهُ أو البرهنة عليه . والأمر كذلك فيما يتصل بنقد الغرب أو نقضه معرفياً ومنهجياً ، وعلى الرغم من أنّ هناك نقاداً كثيرين لنزعات الهوية والأصالة ؛ غير أنّ نقدهم يتجه إمّا إلى إبراز فضائحية تاريخنا ، أو النعي على الأصاليين ، والشماتة بهزائمهم وسذاجاتهم .

وضع الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي مسألة التقدم أولوية ، ويضع الفكر الإحيائي الهوية أولوية ، ويغلب الفكر الإصلاحي على الفكر العربي الحديث ، في حين يبرز الفكر الإحيائي في العقود الأخيرة من السنين ، ولأنّ الإحيائية مظهرٌ بين مظاهر الأزمة الاجتماعية والسياسية ، وبالتالي الثقافية في الوطن العربي ، فإنّ الاتجاه للخروج من الأزمة عمل ويعملُ لمغادرة بحوث الأصالة والخوف والانكماش ، لصالح نقد الأطروحات ، واستكشاف البدائل ، والإصغاء لمقتضيات واحتياجات وثقافات الحاضر والعالم ، بيد أنّ عملاً كثيراً وكبيراً ينتظرنا في مجالات التجدد الثقافي ، والخروج على أطروحات الدور الخاص أو الرائد سواءً أكان إصلاحياً أم تبشيرياً أم نخبوياً فالموقف الذي نواجهه جديدٌ تماماً ، لا تفيد فيه كثيراً تجاربُ الماضي بإيجابياته وسلبياته ، بل المفيد فيه الانخراطُ في هذا العالم الذي نحن جزءٌ منه ، وتتبُّع معارفه وقيمه وثقافاته تتبُّع الواعي بوجود الأمة ، وإمكانيات استمرارها ضمن العالم ، لا خارجة ولا في مواجهته .

- ٣ -

ويبدو اليوم كأنما تخوض الثقافة العربية صراعاً مع ثقافة العالم المنتصر في حقبة القطب الأوحد . بيد أننا إذا تأملنا الأطروحتين الانتصاريتين ؛ أطروحة (نهاية التاريخ) ، وأُطروحة (صراع الحضارات) يتبين لنا أنهما أطروحتان سياسيتان ، تستنصران بدعاوى ثقافية ، فالعلاقة بين الثقافات والحضارات في العالم تُدرس في آمادٍ متطاولة ، ثم إنّ الجوانب السياسية والعسكرية التي تبرز في المدى القصير هي التي يشيعُ

فيها التدافعُ والصراع ، وإن لم يغلب على مجمل العلاقات بين الأمم حاملة الثقافة أو الحضارة . وعلاقات الحِقَب الطويلة (حسب مدرسة الحوليات الفرنسية ، وماكنيل وهودجسون وجانيت أبولُغد وغيرهم وغيرهم ـ قارن بالعدد ٢٧/٢٦ من مجلة الاجتهاد) بين الثقافات والحضارات هي علاقاتُ إفادةٍ واستفادة ، وتأثير وتأثر ، وتعاون واستيعاب ، وليس ذلك بالأمر الحديث أو الطارئ ، فهناك شبه إجماع على أنّ التاريخ الحضاري أو تاريخ الحضارات أو تاريخ العالم بما هو تاريخ إنجازاتٍ ومسارات وعي بدأ في القرن الثامن قبل الميلاد في تساند حضاراتٍ شرقية أصاب إشعاعها أجزاء من أوربة ، وتصاعد هذا المسار ليتحول إلى (نظامٍ عالمي) لتبادُل السلع والأفكار والمنجزات التقنية منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، فالحضارة لا تنقضي أو تفنى ، بل تبزُغُ من جديد تحت اسمٍ آخر أو منطقة أخرى ، وهذا معنى عالمية الحضارة وبالتالي عالمية التاريخ ، فالحضارة الصينية لا تُفهم بشكلٍ عميق إلاّ باعتبار حضارة مصر وما بين النهرين ، والحضارة الأوروبية لا تُفهم إلاّ باعتبار الحضارة الإسلامية .. إلخ .

وقد تطوّر هذا الترابط عبر عشرين قرناً ، بحيث تحوّل إلى نظامٍ عالمي أطرافه الصين والعالم الإسلامي وأوربا إلى أن كانت الغلبة الغربية في القرن السابع عشر الميلادي ، لا بسبب التخلف الصيني أو الإسلامي ، بل لتسارع وتيرة التقدم الأوربي ، واتجاه نوازع السيطرة الغربية إلى العنف المسلح . ووراءنا اليوم قرنان ونيّف من إمبرياليةٍ بالغة الهول والشراسة ، لكنّ لهذا التقدم الغلاّب جوانبه العقلية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي يخضع تطورها لآلياتٍ ، وتستبطن إمكانياتٍ ، لا تُسيِّرها مفردات التحكم والسيطرة الإمبريالية ، بل إنها مساحاتٌ للتكوينات الحضارية والثقافية المستوعبة في نطاق العلاقات البعيدة المدى ، بين الأُمم ، والثقافات والحضارات ، فالكونية الصاعدة اليوم تتضمن مجالات رحبة للنزوع الإنساني نحو القيم الشاملة والرفيعة للمساواة وعدم التميز ، والتضامن البشري ، والثقة بإمكانيات الإنسان (فرداً وجماعة) للعيش بسلام وحرية وانسجام .

إنّ الثقة بالطبيعة البشرية ، والإمكانيات الإيجابية للإنسان ، هي التي دفعت الإصلاحية الإسلامية عبر ما يُناهز القرن من الزمان (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠) إلى التفرقة بين الغرب الإمبريالي ، والغرب الحضاري ، والاندفاع للانخراط في التقدم الحضاري الإنساني (الغربي) من أجل النهوض الذاتي ، والعودة للمشاركة في (النظام العالمي) بعد أن مُنع الشرقيون من ذلك منذ القرن السابع عشر ، وقد حالت العدوانية الغربية في الحربين العالميتين الهائلتين دون بلوغ هذا النزوع الإسلامي والمشرقي في مداه لفترةٍ ما ، بيد أنّ الفُرصةَ متاحة اليوم من جديد ، بسبب استتباب القيم الإنسانية في مؤسسات دولية ، وتمكن أمم شرقية عريقة الحضارة من اختراق الاحتكار التكنولوجي الإمبريالي .

وقد تركت المرحلة الماضية ، آثارها العميقة في اجتماعنا ، وفي سياساتنا ، وفي ثقافتنا ، وتبدو تلك الآثار في ضياع فلسطين ، وفي عدم قدرتنا على التوحُّد ، وفي حركات الإحياء والهوية العنيفة ، وفي ذلك الركام الهائل من الكتابات الشاتمة للغرب ، والمندّدة به سياسةً وحضارةً وإنساناً ، ويتعملق العجز عندنا بحيث تظهر مقولتان متناقضتان في كتاباتٍ كثيرة ، وتتعايشان على الرغم من تناقضهما :

مقولة المؤامرة العالمية على العرب والإسلام .

ومقولة الإسلام بديلاً للحضارة القائمة .

ويبدو في المحصّلة أنّ هناك مشكلة بنيوية لدينا تحولُ دون خروجنا من المأزق ، وأنّ هناك مشكلةً بيننا وبين العالم كلّه ثقافةً واجتماعاً وسياسة . والحقُّ أنّ مشكلتنا تاريخيةٌ وليست بنيوية ، وأنّ فئاتنا المثقّفة تعرفُ جيداً العالم وثقافته ، وأنّ بالوسع الخروج من الأزمة والمأزق ، وأننا قد بدأنا نخرُج بالفعل إلى فضاء العالم الواسع الذي ما عاد بوسع الإمبريالية سدُّ آفاقهِ علينا كما حدث من قبل ، ومع أنَّ أُطروحات الإصلاحيين مطلع هذا القرن اتّسمت بالكثير من السذاجة والإرادوية ، لكنّ هدفهم كان وما يزال مشروعاً وممكناً ، أرادوا المشاركة في حضارة العالم باعتبارهم عرباً أو باعتبارهم

مسلمين أو الأمرين معاً ، أراد ذلك محمد عبده ، وأراده فرح أنطون ، وأراده الكواكبي ، وأراده أرسلان ، بل وأراده الندوي والمودودي ومشايعوهما ، والانتماءُ العربي والإسلامي ليس شرطاً للمشاركة ، بل هو واقعٌ وإمكان ، فاليابانيون (بل والماليزيون) لم يفقدوا انتماءهم عندما انخرطوا في عمليات التقدم ، كما أننا نحن العرب ما فقدنا انتماءنا ولن نفقده ، بل الأحرى والأصحّ القول إنّ خروجنا على العالم أو انكماشنا عنه ، واتجاهنا لمواجهته هو الذي يتهدّد انتماءنا وليس العكس ، والانتماء المُشارك والمنخرط كما سبق أن قلتُ ، إمكانٌ وإسهامٌ ونمو ، بينما ينكمش إلى هويةٍ متشنجةٍ في حالة العجز والتقوقع .

- ٤ -

آثرتُ في هذا التعقيب على بحث الأستاذ برقاوي الجادّ ، أن أعرض رؤيةً أخرى تتقاطع في بعض النقاط ، وتختلف في بعضها الآخر ، والواقع أنني أتفق معه في مقدماته الطرائقية ، لكنني آخُذُ - كما بدا من عرضي - على تلك الطرائقيات سكونيتها النسْبية . ثم إنني أختلف معه ومع سمير أمين وهشام شرابي في الرؤية إلى الحداثة والتحديث ، وفي التحليل الطبقي ، وفي الأحكام البنيوية على مجتمعاتنا وأغاطنا الثقافية ، وإذا كانت (تبعية) سمير أمين فرضيةً تتطلب نقاشاً ليس هنا محلّه ، فإنّ (بطركية) شرابي رؤيةٌ رجعيةٌ لا تصمدُ أمام المحاكمة العقلية ، فضلاً عن إمكان إثباتها ميدانياً .

إنني مع الفهم الواسع الذي قدّمه الأستاذ برقاوي للعلائق الاجتماعية للثقافة ، لكننا كنا وما زلنا نظلم مجتمعاتنا ونظلم مثقفينا عندما نضعهم أسرى (الشروط) ، أياً كانت نوعيات تلك الشروط وحقائقها أو أصولها ومستنداتها ، فالمجتمعات وثقافاتها أمداءٌ عميقة الغَور ، معقدة التراكيب ، بحيث لا يمكن تبسيطُها إلى تقليدية بطركية ، وحدثية أو محدَّثة ، فالأستاذ برقاوي يعرف أكثر مني أن الرؤية الثنائية هذه من صنائع الخمسينيات ضمن الدراسات الشرق أوسطية ، وعندما أردتُ تعلُّم الإنجليزية مطلع السبعينات أعطوني كتاباً لتشامبرز ويورك يتضمن مقالاتٍ عن بلدان الشرق الأوسط

تستند إلى هذه الرؤية ، التي تتلبس لَبوس علم الاجتماع ، أو علم النفس الاجتماعي ، لكنها في الحقيقة رؤيةٌ أيديولوجيةٌ خالصة ، ولا أعرفُ كيف تسلّلت إلى قراءات اليساريين العرب والأتراك في الستنيات ، وما تزال ذات تأثيرٍ قويٍّ في أوساطهم بعد أن تحولوا إلى ليبراليين وديموقراطيين عقب سقوط الاتحاد السوفياتي ، تصوّر تلك الرؤية مجتمعاتنا وإنساننا بصورةٍ كاريكاتورية تحرص على أن تبدو غرائبية ، على الرغم من اختلاطها لدى اليساريين بالأبعاد الطبقية ، شقّ حديث ، وشقٌّ تقليدي محدَّث ، ويصل الأمر إلى الأفراد الذين يتصرفون بل ويفكرون بطريقتين متناقضتين في الوقت نفسه ، والأمر أهونُ من ذلك وأبسط ، ما شأن فرويد بالتحليل الاجتماعي ؟ ثم ماذا نفعل إن كان أدلر ويونغ (بل وفرويد قبلهما) يريان أنّ الأفراد يستبطنون نقائض في الفكر والسلوك ؟ ولماذا يتقدم الأوروبيون والأميركيون على الرغم من النقائض في شخصياتهم الفردية ، بينما يصبح ذلك أهمَّ عوامل التخلف عندنا ؟ ولماذا تبقى مجتمعاتهم مجتمعاتٍ اندماجية ، وتصبح مجتمعاتنا مجتمعاتٍ انقسامية ؟ وإذا لم تستطع فئات المثقفين في مجالنا الحضاري أن تتجاوز المقولات الأساسية في العلوم الاجتماعية ، لأنّ ذلك يتطلب تراكماً ما تحقق أو ما اكتمل ، فليس من الحقّ في شيءٍ أن نظلم أجيالنا المتعلمة عبر قرنٍ ونيف ، فنرى أنها لم تنجز شيئاً بينما يعودُ إليها الفضلُ في هذه الثقافة المعاصرة التي نعيشُ في ظلّها ، إنها مرارةُ العقود الأخيرة من الفشل السياسي ، والصدام مع الإمبريالية ، التي تركت آثاراً فاقعة على نتاجاتنا الثقافية ، لكنها ما أنهت الثقافة العربية الحديثة ، كما أنها ما استطاعت إخماد جذوات الإصلاح والتنوير والتفكير ومتعة الاختلاف .

إنّ المطلوب اليوم ـ وقد جرى الاعتراف بالمأزق وكشف بعض أبعاده ـ الاستمرار في العمل على الخروج منه ، ولا أجدى من المقاربات النقدية التي تعينُ على عدة أمور :

استيعاب وتجاوز السلبيات والأضرار التي ألحقتها المرحلة الماضية بثقافتنا وجهود مثقفينا .

وكشف علائق الثقافي والسياسي في المرحلتين الحديثة والمعاصرة .

وتفحص إمكانيات الرؤى الجديدة على المستويين العربي والعالمي . فالأزمة تتناول عدة مستويات ، وليس من الموضوعية في شيء وضعها على عواتق المثقفين ، أذكر نقاشاً استعر في الدوريات الثقافية بمصر بعد منتصف الستينات عندما كنتُ أدرسُ هناك عنوانه (ضرورة التفلسف) رداً على مقولةٍ للرئيس جمال عبد الناصر عنوانها : (بلاش فلسفة !) ، مع أنّ الطارحين للبدائل يومها كانوا جميعاً من رجالات النظام ومثقّفيه ، وكان الواضح أنّ المقصود بالفلسفة ليس التخصص المعروف ، بل التفكير المتخلف . وعندما برزت أُطروحات (فكر الهوية) ـ وهي أشمل وأعمق وأكثر تعقيداً من أن تُبسَّط باعتبارها صراعاً على السلطة وحسب ـ تعامل معها فريقٌ من المثقفين باعتبارها تخلفاً ورجعية وظلاميةً وحسب ، وهم يعتبرون اليوم أنّ الخلاص منها يكون بتحطيم المجتمع البطركي ، وإحلال الديموقراطية في النظام السياسي ، وقد رأيتُ ومازلتُ أرى أنّ ذلك غير كافٍ فضلاً عن الخَطَل في الفهم والتحليل . ولا شكّ أنّه مشروعٌ ، بل ضروريٌّ تناول مفهوم المثقف ودوره في مجالنا الثقافي والسياسي كما حدث ويحدث منذ ثلاثة عقود . ففي ظلّ (فكر الهوية) لدى سائر التيارات انخرط المثقّفُ العربيُّ في ثُنائيات عبثية (عروبة / إسلام ، وتقليد / حداثة ، ووحدة / قومية ، وأمة / أقليات .. إلخ) كشفت وتكشف عن وعيٍ ناقصٍ أو مغلوط ، لكنّ ما يمكن قوله بدايةً أنّ ذلك كلّه كان يبدأ في مساحاتٍ أخرى غير ثقافية ، ثم ينخرط المثقفون ـ أو فريقٌ منهم ـ في نقاشات ردود الأفعال تلك ، فالذي ينبغي التخلُّص منه في سياق القراءة النقدية للمثقف ومهماته : دور المثقف / النبي ، ودور المثقف / الداعية ، ليس لأنّ ذلك لم يعد ممكناً اليوم وحسبْ ، بل ولأنّ المعنيَّ بالشأن العامّ في أبعاده الثقافية والثقافية السياسية مدعوٌّ اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى لإعادة تثقيف نفسه معرفياً ومنهجياً في عملية مستمرة حسب مقتضيات ثقافة العالم والعصر ، يستطيع المثقف طبعاً أن ينخرط في مشروع سياسي ، بل قد يكون ذلك ضرورياً في بعض الحالات ، لكنْ

ليس بوسعه أن يكون داعيةً سلطانياً أو منافحاً عن « حتميـاتٍ » أيـديولوجيـة تتلبَّسُ لبـوس المشروع ، أمـا المثقف/ النبي ذو الأطروحـة الشـاملـة فقـد انقضى أوانـه ، ثم إن الرؤية البديلة الشاملة تتطلب معرفةً شاملـة ، وتراكماً في المجـال الثقـافي ، والأمران غير متوافرين في الأعمّ الأغلب في مجالنا الثقافي .

وليس بـوسـع المثقف العربي ، كما أنـه ليس من حقّـه ، اعتماد السلبيـة المطلقـة ، والمعارضة الراديكالية على الدوام ، بحجة أنَّ الأوضاع السـائـدة شـديـدة السوء ، أو لأنّ تلـك هي (المهمـة التـاريخيـة) للمثقف الكبير ، ذلـك أنّ ثقـافـة النهـوض ، وثقـافـة التجديد ، تقتضيان إيجابية لا يُجدي فيها النقد الجذري الهـادم ، والسوداويـة المخرِّبـة ، وقد عرف مجالنا الثقافي الحديث والآخر المعـاصر المثقف الملتزم بـالحتميـات ، والآخر غير الملتزم بشيء أو أنه ضدّ كلّ شيء ، وما أفاد هذا ولا ذاك ، لأنّ المعرفـة الشـاملـة تُنـافيهما على حدٍّ سواء ، فلابُدَّ من نصابٍ في مكانٍ ما يتحقق فيـه التوازن ، بين الالتزام بـالأمـة وأهدافهـا الكبرى ، وموضوعيـة التحليل والرأي واستقلاليتها ، ومـا كان ذلـك سهلاً في المرحلة الماضية ، مرحلة ما بعد الاستقلال ، فقد كانت المهام العاجلـة : بنـاء الـدولـة ، وبناء الاستقلال ، وكلا الأمرين انفصـامي ، اقتضى انفصـالاً عن خـارج نقيض ، وعن داخل غير مـأمون ، أمّـا اليوم فـالمطلوب التواصل وليس الانفصـال ، والانفتـاح وليس الانغلاق ، ما عادت هناك (ثقافة وطنية) إلاّ بالمعنى الجغرافي ، هناك ثقافةٌ عربيـةٌ لن يُكتب لها الاستمرار والازدهار إلاّ بالانخراط في ثقافة العالم ، والمشاركة فيها بفعـاليـة ، وشروط مرحلة (الهوية الإحيائيـة) شروط العجز والانغلاق والخوف ، كان فريقٌ من المثقفين العرب في الستينات قد تحدّث عن (الاشتراكيـة العلميـة) ويتحـدّث فريقٌ من الإسـلاميين اليـوم عن (إسـلاميـة المعرفـة) ، والحـقُّ أن اليقينيـة التي يعطيهـا العلم للاشتراكية مشكوكٌ فيها ، كما أنّه ليست هناك معرفـةٌ إسلاميـة ، لقـد دخلنـا فعلياً في العـالم وثقـافتـه بـدون شرط ، وعلينـا تقبُّل ذلـك ليس لأنّـه واقـعٌ فحسب ، ولا لأننـا مُرغمون ، بل لأننـا جزءٌ من هـذا العـالم وفيـه ، ولأنّ الـذي يرغب في التـأثير والوجود المزدهر يكون عليه أن يشارك فيما يريد التأثير فيه .

سلسلة حوارات لقرن جديد

أمام قرن جديد في عمر البشرية والإرهاصات التي حفل بها القرن العشرون والقضايا الساخنة التي تركها للقرن الحادي والعشرين، تبدو علاقة عالم الإسلام بمحيطه غامضة،وهو يواجه ما يكتنفه من أزمات ومشكلات وتناقضات وصراعات...، وهذه الحالة التي تثير التساؤلات والخلافات تفرز تصورات متباينة يغلب عليها الطابع التخاصمي.

ولذلك نحاول تأسيس أرضية معرفية لحوار وتواصل أكثر فائدة يخرج الفكر من الصراع إلى التمازج، وينضج الخلاف ليصبح اختلافاً يرفد الفكر بالتنوع والتكامل، وهذه المحاولة عبر سلسلة نقدية تواصلية تشمل وجهات نظر مختلفة حول القضايا والأهداف الكبرى التي نضع في مقدمتها:

1- الديمقراطية والحريات السياسية والاجتماعية والنظم التشريعية والقانونية.

2- قضايا المجتمع والأسرة ونظام الزواج ووضع المرأة، والتشريعات الخاصة بهذه الجوانب.

3- قضايا الاجتهاد وما يتداخل معها مثل التفسير والتأويل، وأسس الدعوة ومرجعية النص.

4- القضايا الاقتصادية المعاصرة، والنظريات العالمية وتداخلها مع الأسس الاقتصادية الإسلامية.

5- الإسلام والآخر.. الآخر في ظل الإسلام.. والإسلام في ظل الآخر.. وقضايا حرية العقيدة.

6-الإسلام والثورة الإعلامية وموقف الإسلام من الفنون الجميلة، والفنون الحديثة والقديمة.

7-العولمة والغزو الثقافي وثورة المعلومات والاتصالات.

وهذه دعوة مفتوحة للكتاب والمفكرين والباحثين للمشاركة بالكتابة في إحدى الموضوعات السابقة علماً بأن البحث المطلوب في حدود (12000) كلمة، ومن ثم ترسل الدار لكم رأياً مقابلاً لتعقبوا عليه بحدود (3000) كلمة، ويعقب عليكم صاحب الرأي المقابل في نفس الحدود، ثم تنشر إسهامات كل مشاركين متقابلين في كتاب يشكل حلقة من حلقات سلسلة (حوارات لقرن جديد).

توجه المراسلات إلى أحد العناوين التالية:

دار الفكر المعاصر -لبنان، بيروت،ص ب :136064
تلفاكس:860739

دار الفكر -سورية، دمشق، ص ب :962 هاتف:2211166
فاكس:2239716

دار الفكر -الولايات المتحدة الأميركية: 414S.Craig St.#269
Pittsburgh, PA 15213 USA

- e-mail:info@fikr.com
- http://www.fikr.com/

محرر السلسلة: عبدالواحد علواني

دار الفكر
للطباعة والتوزيع والنشر
سورية - دمشق - ص.ب: ٩٦٢
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦ هاتف: ٢٢١١١٦٦-٢٢٣٩٧١٧

بنك القارئ النهم

رقم ٣١٢٢٤٠



الاسم الثلاثي:

تاريخ ومكان الولادة:

المهنة: المؤهل العلمي:

الاهتمامات الفكرية والثقافية:

☐ علمية ☐ دينية ☐ أدبية ☐ تاريخية ☐

العنوان: الدولة المدينة

ص.ب: الهاتف

الفاكس E-Mail

هل ترغب في الحصول على النشرات الإعلانية بشكل دائم؟ ☐ نعم ☐ لا

بنك القارئ النهم

عزيزي القارئ.. املأ بيانات هذه البطاقة وأرسلها إلى عنوان دار الفكر ليتم تسجيلها في حسابك الخاص في بنك القارئ النهم، حيث يكون بإمكانك الحصول على نسخ مجانية من مطبوعاتنا تتناسب طرداً مع إقبالك على قراءة مطبوعات دار الفكر.

البيانات الدقيقة تساعدنا على خدمتك بالشكل الأمثل

رأيك يهمنا!

الرجاء ملء البيانات بعد قراءة الكتاب

موضوع الكتاب:	☐ هام جداً	☐ هام	☐ غير هام
الأفكار:	☐ قيمة	☐ مقبولة	☐ غير مقبولة
الأسلوب:	☐ واضح	☐ مقبول	☐ غير مقبول
الإخراج الفني:	☐ ممتاز	☐ مقبول	☐ غير مقبول
الطباعة:	☐ جيدة	☐ مقبولة	☐ غير مقبولة
مرافقات الكتاب:	☐ جيدة	☐ مفيدة	☐ غير مفيدة
إصدارات الدار:	☐ هامة	☐ مقبولة	☐ غير مقبولة
متابعتك لها:	☐ دائماً	☐ أحياناً	☐ نادراً

اقتراحات: ....

....

....



THE MATTER OF CULTURE
In The Arab/Islamic World

Al-Mas'alah al-Thaqāfīyah fī al-'Ālam Al-'Arabī / Al-Islāmī

By
Rudwān al-Sayyid & Aḥmad Barqāwī

تثير المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي جدلاً واسعاً، بل ترتبط بها كل القضايا الكبرى. ومن خلال هذا الارتباط تفرز تصورات عديدة متقاربة ومتباينة حول كل قضية منها.. والمسألة الثقافية لا تغيب عن أي إنتاج فكري حديث أو معاصر.. إذ ارتبطت مع بداية القرن التاسع عشر بالحداثة، ثم ارتبطت (بتفاقم الغزو الاستعماري والثقافي) بالهوية أيضاً.

والملاحظ أن التصورات والمشاريع الفكرية تنطلق من مسلماتها في توصيف المسألة الثقافية، وهذا ما جعل المسألة أكثر تعقيداً ومثاراً للخلاف.

في هذا الكتاب الحواري يطرح الباحثان (السيد) و(برقاوي) رؤيتين متفاعلتين لتوصيف هذه المسألة ومعالجتها بدقة.

Dar Al-Fikr
414S. Craig St. #269
Pittsburgh, PA 15213
USA
Phone. (412) 441-7768
Fax: (412) 441-8198
e-mail:info@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-57547-435-2



